منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

مليكة بن دودة

# فلسفة السياسة عند حنّة آرندت






مسائل فلسفية

# فلسفة السياسة عند
# حنّة آرندت




مكتبة
الفكر الجديد

# فلسفة السياسة عند
# حنّة آرندت

مليكة بن دودة










الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1251-0





4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara. ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions. elikhtilef@gmail. com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com



إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين



***Für meine, Hannah***






مكتبة
الفكر الجديد

# المحتويات








مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

# تقديم

قلّما نجد اليومَ في المكتبة العربية، وعلى الرغم من بشائر الإصدارات الأخيرة، دراسة مستفيضة حول فلسفة حنّة آرنـــدت (1906–1975) بعامّـــة وفكرهـــا السياسي بخاصّة. ربّما يعود هذا بالأساس، إلى لعنة الـــ 'باريا' التي لم تزل تلاحق شخص آرندت وفكرها معاً ! ولا غرابة عندئذ في أنّ آرندت تكاد تكون أوّل من اتّخذ من الـــ 'باريا' غرضا بعينه للتفكير الفلسفيّ : كيف يكون المرء منبوذا بـــين العالَمِين؟ ولكنّ الأشدّ من ذلك هو كيف يتحوّل كونُ–الإنسان منبوذا إلى عامل تفكير في العالَم وصروفه وأشيائه؟ أي كيف يصير الإنسان إلى 'زائدة' لا محلَّ ولا معنى لها، وأيُّ عالَم يحتمل هذا التجريب الماسخ للإنسان إذْ يُصيَّر موضوعَ هيمنة 'كليانية' تمسخه إلى 'منكَر' يعرى تماما من توقيع الإنسانية؟

ليست المسألة ههنا مسألةَ هويّة صمّاء تزداد انغلاقا على نفسها كلّما نُبذت وتحامتْها الهويّات المناوئةُ وأُفردَت ("إفراد البعير المعبَّد" كما كان يقـــول طرَفـــة)، بقدر ما هي مسألةُ إعمال الفكر في 'الثمّةَ – *Es gibt*' من حيـــث صـــارت إلى "موضوعية ظلماء" ألزم مجراها الماكرُ حنّة آرندت بأن تقف على الطابع الكـــارثيّ لما كان بصدد 'أنْ يحدث'، ومن ثمّ بالتحوّل من الفلسفة (النظْرانية) إلى السياســـة، أو قلْ تحويل الفلسفة من الداخل تحويلا يجعلها تسّاءَل بلا مواربة : "ماذا حدث؟ ولماذا حدث ذلك؟ وكيف كان وارداً أن يحدث ذلك؟". بيّنٌ بنفسه إذن أنّ مـــا يحمل آرندت على التفكير في السياسة لا يندرج ضمن مجرّد المفاضلة الكلاسيكية بين الأدبيْن، أعني بين 'الأدب الكبير' و'الأدب الصغير'، بقدر ما هو معاينة المجرى الأعمى لما يحدث في العالَم.

هو ذا تحديدا الخيط الناظم لكامل هذه الدراسة التي أنجزتها الأستاذة مليكـــة بن دودة حول الفلسفة السياسية لحنّة آرندتْ. بيد أنّ التقصّي المتأنّي لهذا الخـــيط





الفكري الناظم، أعني تفكير آرندت في **البراكسيس بوصفها إنتاجا لعالَم يمكن أن ينطوي على موضوعية ظلماء**، قد اقتضى من صاحبة هذا الكتاب أن تتعقّب الفحص عن الطابع المركّب للتفكير السياسي عند آرندت. وذلك أنّ الفكر الآرندتيّ من حيث يتنزّل ضمن السنن الفلسفية الألمانية إنّما يقوم بالأساس على إخراج شميلة فكريّة مركّبة يجد فيها المرء نسيجاً معقّدا من مقالات أفلاطون وأرسطوطاليس، سبينوزا وكنْط، هيغل وماركس، لكي لا نذكر غيرهم، من دون أن يكون بوسع المرء أن يردَّ تلك الشميلة الفكرية إلى واحد منهم أو إليهم جميعا.

إخراجُ آرندت لشميلة فكرية مركَّبة في السياسة (بل في الفلسفة بوصفها في نهاية المطاف وبالجوهر، سياسة)، هو ما تقف عليه المؤلّفة في الفصول الأربعة لمصنَّفها هذا. ولعلّ ما أصابت فيه المؤلّفة بقدر معتبر هو حرصُها على بيان أنّ عرْض الفكر السياسيّ المركّب لآرندت يفترض بالضرورة الاشتغال على التشكّلات المركّبة للـ 'شخص المفهوميّ' الذي هو آرندت. فآرندت تجنّبت بصريح العبارة، لقب 'الفيلسوفة' من دون أن تخرج عن الفلسفة وإنْ كان موقفها نقديّا من 'الفيلسوف المحترف'، وهي قد زاولت أيضا الصحافة من دون أن تكون صُحفيّة صارت إلى الفلسفة بمحض الصدفة، وهي قبْل هذا وذاك، قد كتبت محنة الـ 'باريا' سيرةَ تفكير متوتّر في الموضوعية الصمّاء للعالَم الذي يكاد يخلع عنه عالميتَه، من دون أن تنخرط في السيرة الذاتية لنفْس جمْلاء لم تزل ترعى جوهريتها الخاوية خيفةً من دنَس العالَم والعالمين. ومن ثمّ، بقدر ما حرصت المؤلّفة على رصْد 'مخارج' الفكر الآرندتيّ (فيما يتعلّق بالمسألة اليهودية وما أعسرها، والفلسفة المغرقة في النظرانية)، عملت أيضا على تبيُّن 'معاقد' الفلسفة السياسية لآرندت (فيما يتعلّق بالحرّية والفعل وإنتاج العالَم والمشترَك والحدث والحكم والفهم). وهي في ذلك كلّه تضربُ إلى بعض جمْعٍ لطيفٍ ونادرٍ بين منظورين، أعني منظور تاريخ نشوء فكر آرندت وتطوّره ومنظورَ عرْضه من داخل تقلقله وتوتّراته وحيويّته.

ولا شيء إذّاكَ سيمنع صاحبة هذا المصنَّف من أن تذهب في اعتماد هذيْن المنظوريْن، إلى قصارى ما قدْ يفيء إليه التفكير في السياسة، أعني تحديدا ضرورة





الانتقال من البيوس إلى الإتوس : فقوْل الحقّ والحاجة إلى الفهم في الأزمنة الظلماء إنّما يقتضيان فيما أبعد من تقصّي إمكان الفلسفة السياسية (الذي يبقى في جوهره تقصيّا ترنسندنتاليّاً على المنوال الكنطيّ)، الانخراطَ الراديكاليّ في محايثة السياسيّ (إذْ يتعيّن إتيقيّاً) لحياة الأفراد الأعيان وقد صارت إلى شِرْكة إتيقية-سياسية من أوساعها وإنْ كانت عطوباً، أنْ تعهد بالـ 'فضاء السياسيّ' تمرّناً على الشأن العامّ وإبداعا للمشترَك مع كلّ ما يتهدّده انصرافا "عن الأرض صوب الكون" وانكفاءً من العالَم إلى دُخيْلاء الأنا المذرَّر. في هذا تحديدا تتبدّى نزعةُ الحداثة-المضادّة لدى حنّة آرندت، نزعةً لم تزل واضعةُ ذا الكتاب تشدّد عليها سواء من حيث التصريح بامتناع ردّ السياسيّ إلى الاجتماعي والاقتصاديّ، أو من حيث تقصّي استتباعات 'مسخ' الفلسفة السياسية إلى مجرّد 'فلسفة في التاريخ' (أي في التقهقر من الفعل والبراكسيس إلى 'الصنيع').

**ناجي العونلّي**

سوسة في 6 فبراير 2015






مكتبة
الفكر الجديد

# مقدمة

*«Ce qui me gêne, c'est de m'y risquer moi-même car je n'ai ni la prétention ni l'ambition d'être philosophe, ni de compter au nombre de ceux que Kant appelait, non sans ironie Denken von Gewerbe (penseur de profession).»*

**H. Arendt.**






مكتبة
الفكر الجديد

# مقدمة

اعتبرت **حنة آرندت** نفسها، مُفكّرة حُرّة لا تنتمي إلى دائرة الفلسفة، مُتجاوزة بذلك تقاليد التفكير كلّها. مثقفة قادمة من اللا-مكان، غجرية الفكر، لا تُقيم بالموضع عينه دائما وتأبى الإلفة والمؤالفة. هي غريبة، وغربتُها هذه هي سرّ حُريتها وجرأتها وربما أيضا سرّ تأخر شُهرتها والتعرّف إلى فكرها. سرٌّ يُحيّرُ كل من يُحاول أن يعرّفها من خلال لقب واحد: فيلسوفة، مُنظّرة، مفكرة، عالمة اجتماع، صحفية. ما نُريده هو أن نفهم أكثر هذا السّر، أن نساهم في فتح بعض طلاسمه الفكرية: من تكون **حنة آرندت**؟ وفيما أشغلت فكرها؟

اللافت للنظر عند الاطّلاع على كتب **آرندت** وما كتبته طيلة مشوارها الفكري، هو أنّ هنالك مجموعة من المحطات الفكرية والسياسية والفلسفية، فهي تعتبر نفسها قد خرجت من الفلسفة يوم اعتلى الحزب النازي سدّة الحكم في 27 فبراير 1933: "*... لقد أخذت منذ مُدة، عطلة عن الفلسفة.. يُمكنني أن أتحدث عن 27 فبراير 1933... لقد كان الأمر بالنسبة إليّ صدمة مُباشرة ومنذ تلك الفترة شعرتُ أنني مسئولة... لكن كان الأمر يتعلّق أولا بمسألة سياسية وليست شخصية...، وبعدها ما كان بشكل عام سياسيا، أصبح قدراً شخصياً*"[1]. لكن يبدو أن ما وصفته بالقدر الشخصي، قد تغيّر بعد ذلك، حيث عادت في آخر كتبها لتطرح سؤالاً فلسفياً ولسان حالها يكاد يشي بالاعتذار والوجل، نعني سؤال ماذا يحدث عندما نُفكر؟ لا يُمكن أن نقول إنّ هناك مرحلة للسياسة في حياة آرندت ومرحلة للفلسفة لأنها تفكّرت الفلسفة وتفكّرت داخل الفلسفة وهي

---

1 Arendt, Hannah, *La tradition cachée, le juif comme paria*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Courtine-Denamy, Sylvie, Seuil, Paris, 1993. p. 22.





تتناول مسائل سياسية. كما تناولت مسائل سياسية عندما تفكّرت "نشاط التفكير".

إن البحث داخل هذا الحيّز الفكري الذي يجمع الفلسفة والسياسة، تُحرّكه إشكالية أساسية تتمثل في استحالة السياسة بوصفها فلسفة لدى **آرنت**. وهي عندما ترفض لقب الفيلسوفة فإنها في حقيقة الأمر، ترفض تاريخ السياسة ومصيرها داخل الفلسفة منذ **أفلاطون**.

إنّ المنزلة المركّبَة التي يحتلها فكر **آرندت** في تاريخ الفلسفة الغربية الأوروبية المُعاصرة، يجعل من تصنيف هذه المُفكرة أمرا صعبا ومُعتاصاً، فهي نادراً ما تُدرَّس في أقسام العلوم السياسية لاعتبارها فيلسوفة، كما أنّها غابت مُطوّلاً من مناهج الفلسفة السياسية باعتبارها مُنظّرة سياسية. وما يهم في الأخير ليست الإجابة عن سؤال: من تكون **آرندت**؟ وكيف يُمكن تصنيفها؟ لأنّ حدود الفلسفي واللا-فلسفي قد اندثرت منذ أن تمّ قطع حبل الميراث، ومساءلة الميتافيزيقا الغربية نقداً أو تفكيكا أو مجاوزَة. تُعتبر **آرندت** أكثر الوجوه المتفلسفة التي زاولت القطع مع مشروع الميتافيزيقا الغربية الذي شاركت فيه من خلال مُحاولة نقد التراث الفلسفيّ، ولاسيّما في علاقته بالسياسة، من خلال توضيح الحدود اللا-سياسية للفلسفة، ولهذا لم تهتم يوماً بتصنيف فكرها داخل هذه الحُدود، فقد فضّلت لقب المُنظرة السياسية، لتتجنّب خاصّة العودة لتقاليد الموروث التي عزلت الحدث عن الفلسفة. ما يهمّنا هو أن نعرف كيف يُمكن تحديد التفكير على الطريقة الآرندتية وقراءته؟ ومن همّنا أيضا، من خلال إعادة صياغة سؤال **آرندت** نفسه، أن نتبيّن ماذا يحدث لدى **آرندت** عندما تُفكر؟ وماذا يحدُث عن **آرندت** عندما تُفكر؟ وكيف يُمكن أن نفهم الفلسفة ونفهم اللا-فلسفة من خلال فهم فكرها؟ كيف يُمكن أن نُفسر الممارسة الجديدة للفلسفة من خلال اقتحام الدوائر اللا-فلسفية للحدث؟ وماذا عسى أن نُسمّي هذه الممارسة من خلال العودة إلى أعمال **آرندت** نفسها؟

تلتمس هذه الدراسة توضيح نُقطة نرى أنّها مُناسِبة لفهم موقف **آرندت** من الفلسفة وموقعها في الفلسفة. في هذا الإطار نسعى بهذه الدراسة إلى فهمِ ما إذا





كان هذا الذي يصدُر عن فكر **آرندت** هو حقاً، نظرية سياسية، كما حاولت دائماً أن تقنعنا بكل تواضع، أم أنها تضع قواعد لفلسفة سياسية جديدة؟

إنّ طموحنا الأول من خلال هذا المبحث هو "الفهم". وعندما نتحدث عن الفهم فعلى مستويين، نعني فهم **آرندت** المفكرة السياسيّة وفهم **آرندت** الإنسانة، التي غيّرت حياتها الكثير من فكرها، بل شاركت الحياة والأحداث في بلورة مسار فكرها من خلال حصول جملة من التوتّرات والقطائع، وهذه مسألة أساسية من وجهة نظر تصوّر **آرندت** للفكر نفسه.

ستكوّن "السيرة-الذاتية" (البيوغرافيا) طيلة حياة **آرندت** الفكرية، محطّة مُهمّة لفهم الواقع ولفهم علاقة الفكر بالواقع. وهذا هو أوّل درس تقدمه نصوص **آرندت** وهي تتحدث عن تحوُّل "القدر الشخصي إلى قدر فكريّ" في يوم 27 فبراير 1933. ليست "السيرة-الذاتية" محطّة مُهمّة لفهم المسار الفكريّ **لآرندت** وحسب، بل هي جزء لا يتجزأ من مفهوم الفكر لديها، والمفهوم الذي يتحدّد من خلال الانتقال من التفكير تحت تأثير الحدث والواقع إلى التفكير القائم على مقتضيات معرفية مُرتبطة بالفهم. ذلك أنّ الحقيقة الفلسفية ليست حقيقة لا-شخصية ولكنها حقيقة شخصية وفي الوقت نفسه تُعد حقيقة كلّية تحيل على ما يُسميه **فردينه آلكييه**: "الذاتية الكلّية[1]".

إنّ السُبل إلى فهم فكر **آرندت** مختلفة، لأنّ انشغالاتها واهتماماتها متنوّعة وأوجُه تناولها للإشكاليات متنوّعٌ أيضا، لذلك يمكن تشبيه فكر **آرندت** بالدمى الروسية حيث تُخفي كلّ دميةً أخرى، أو كما يقال عنها **بول ريكور** "كلّ **حنة آرندت** تُخفي **حنّة آرندت** أخرى". ثمّةَ أربعُ محطّات نعتبرها مُتباينة تماماً:

- التفكير في السياسة.
- التفكير في الفلسفة.
- التفكير في الفلسفة السياسية.
- التفكير بوصفه سياسة.

---

1 Alquié, Ferdinand, *Qu'est ce que comprendre un philosophe*, La table ronde, Paris, 2005, p. 12.





إننا نعمل على فهم فكر **آرندت** واكتشافه وعلى أن نتبيّن موقعه داخل ما هو فلسفي وما هو لا-فلسفي، وأن نبحث عن حقيقة فكرها داخل هذه المحطّات الأربع تماماً كما اهتمت بها **آرندت**، دون أن نُميّز محطة عن أخرى، مُهتمين بكل ما كتبت وبكل ما قالت، بما في ذلك الحوارات واللقاءات والمراسلات ودروس الطلبة والمقالات. بالإضافة إلى كلّ كتبها المُترجمة إلى الفرنسية والعربية منها وغير المترجمة عن الانجليزية كذلك.

قد انبثق فكر **آرندت** عن مجموعة قطائع، أهمّها القطيعة مع **هيدغر** الأستاذ الذي كانت تعتبره" أستاذ-الفكر"، وعن القطيعة مع الفلسفة، عندما اعتبرتها قد ابتعدت عن ميدان السياسة، ثم عن القطيعة مع الطرح الدّيني للمسألة اليهودية، طرحاً حوّلته إلى مسألة سياسية. هي قطائع تتزامن في الآن نفسه، مع ارتباطات جديدة كانت على التوالي: أستاذ جديد في الالتزام والسياسة **بلمفيلد**، ثم السياسة باعتبارها موضوعا للبحث بدلا من الفلسفة، وتعويض الطرح الديني للمسألة اليهودية بالوضع اليهودي. تعتبر هذه القطائع الثلاث بالنسبة إلينا، أهم المحطات الفكرية التي تشظّى عنها فكر الطالبة **آرندت**، التي حضّرت رسالة دكتوراه حول موضوع فلسفي على الاطلاق، نعني "*مفهوم الحُب عند القديس أوغسطينوس*".

إنّ لفكر **آرندت** مخارج هي تسريحات للتفكير، من حيث الخروج عن أطواق السنن الفلسفية الجامعية والفكرية في آن وإنّ لفكرها أيضا مذاهب هي مسالك وسُبُل تفكير تتوخّى تحريرا للتفكير الفلسفي من إشباعاته (saturations) المتراكمة ودفعا به إلى مجابهة العالم والأحداث والأحوال.

من هذا المنظور تحديدا، نبّوب هذا الكتاب إلى أربعة فصول رئيسة، سنعمل في الأوّل منها على تعيين مخرجين، بل تسريحيْن فكريين تحوّل على منوالهما فكر آرندت من التهوّد إلى مساءلة الانتماء اليهودي، ومن الفلسفة (بانحباساتها الموروثة) إلى السياسة. وأمّا في بقية الفصول الثلاثة، فسنتوخّى خطة تعيين المسالك الفكرية التي سلكتها **آرندت** تخليصا للفلسفة من انغلاقاتها الموروثة. بهذا المعنى سنفرد الفصل الثاني الذي يشتغل على **إنتاج العالم**، للخوض في مسلكيْ التفكير في العالم أثناء الأزمنة الظلماء والالتزام أثناء الأزمنة نفسها. وأمّا الفصل الثالث





الموسوم **بالتفكير في ما نفعل** أو في ما نحن بصدد فعله، فمرصود لفحص مسلكيْ سياسة الفكر بين الفهم والحكم، والحقيقة والحدث. وفي الختام، سنرصد الفصل الرابع الذي **في إمكانية فلسفة سياسية حقيقية**، لتعقبّ الفحص عن مسلكيْ ترصّد المصادر الفلسفية للسياسة ثمّ تبيّن أفاعيل التفكير عند **آرندت: "ماذا تُحدث آرندت عندما تفكّر؟"**.

إنّ الشاغل الفكري الناظم لهذه الأطوار أربعتها، هو أنْ نتبيّن ذلك التوتّر الحي الذي يتفعّل من داخل فكر **آرندت** فيُحوّله إلى تجريب لأوساع التفكير وقدراته على تسريح إمكاناته وطرح إشباعاته خروجا على طوق المنظومات الفلسفية، ومجابهةً للعالم بوصفه الثمّة الصادمة، بل اضطلاعا بالعالم في تصيّراته وأحواله وأحداثه.






مكتبة
الفكر الجديد

# الفيلسوفة والثعلب

*«Je t'aime comme je t'ai aimé le premier jour (...). Et avec la volonté de Dieu, je t'aimerai plus après ma mort.»*

**Hannah Arendt à Martin Heidegger 1929.**

*«Je sais qu'il n'a pas supporté que mon nom apparaisse en public, que j'écrive des livres, etc. Toute ma vie j'ai pour ainsi dire triché avec lui, j'ai toujours fait comme si tout cela n'existait pas et comme si je ne savais pas compter jusqu'à trois, à moins qu'il ne s'agît de l'interprétation de ses propres œuvres; dans ce cas, il était toujours très heureux que je sache compter jusqu'à trois et parfois même jusqu'à quatre. Et puis j'ai perdu le goût de tricher et j'ai aussitôt pris un coup sur le nez...»*

**Hannah Arendt à Mary McCarthy, 1961.**






مكتبة
الفكر الجديد

# الفيلسوفة والثعلب

رسّخ **هيدغر** حب التأمل والفلسفة لدى **آرندت**، **فقد** كانت تعتبره "الأستاذ" بدون مُنازع، ولعلّ هذا الانبهار هو الذي جعلها لا تستطيع التخلّص من ارتباطها به، مع تهرّبه منها. إنّ علاقتهما دامت مدّةَ حياتهما، على الرغم من أنّ التلميذة توفّيت قبل أستاذها (1975). المُمتع في علاقة **هيدغر بآرندت** هو أن مُقارنة مسارهما الفكري هي إجابة في حد ذاتها عمّا يُسمى أزمة الفلسفة.

إنّ **هيدغر** ضروري-من وجهة نظرنا - لفهم فكر **آرندت**، **فهل** كانت أعمالها إجابة **على** و**لهيدغر** أم نسيانا **لهيدغر** أم ترسيخا لفلسفته أم هروبا منها؟

الآكدُ هو أنّ فكر **آرندت** قد انبثق عن مجموعة من المخارج. ويُعتبر الخروج من دوائر **هيدغر**، أوّل خروج (وربما أول رغبة في الخروج): ما مدى تواجد **هيدغر** في تفكير **آرندت**؟ كيف تجلّى تأثيره على تكوينها الفلسفي وبالتالي على مفهومها في الفلسفة ومُمارستها للفكر؟ إنّها بعض الأسئلة التي تُساعدنا على إدراك موقع **هيدغر** بالنسبة لتلميذته قبل خروجها من ألمانيا وبعده.

## 1 - تلميذة هيدغر:

"عزيزتي الآنسة آرندت، عليّ أن أحضر هذا المساء، مرة أخرى لأتقرّب منك، مُخاطبا قلبك. لا بدّ أن يكون كلّ شيء بسيطا، واضحا، نقياً فيما بيننا. عندها فقط نكون في مُستوى هذا اللقاء. أنّك كنت تلميذتي وأنا أستاذك، فهذا لم يكن إلاّ الفرصة السانحة لما حدث بيننا. لن أسرق يوماً الحقّ في أن أريدك لنفسي، لكنك لن تخرجي يوماً من حياتي"[1].

1 Arendt, Hannah et Heidegger, Martin, *Lettres et autres documents 1925-1975*", Traduit par Pascal David, Gallimard. Paris, 2001, p. 12.





بهذا يبدأ **هيدغر** أولى رسائله العديدة إلى تلميذته النجيبة التي استمرّت على مدى خمسين سنة. ما كان يُمارسه عليها من تأثير، كان يتجاوز تأثير السحر. تعرّف إليها في أهم لحظات حياته الفلسفية، وهو يكتب "الوجود والزمان"، لقد قرأت معه المُحاولات الأولى وأبدت له آراءها. رأته وهو يُفكر، دخلت معه مخبره الفلسفي وشاركتهُ لحظات الكتابة والتفكير. انبهرت بذلك الهيلمان وذلك الطقس الميتافيزيقي للغابة السوداء، كيف لا، وهي فتاة لم تتجاوز التسعة عشر سنة وتعتبر الفلسفة اختيارها الأزلي: "إمّا أن أدرس الفلسفة أو أغرق بشكل من الأشكال،... لا لأنني لا أحب الحياة ولكن لأنني بحاجة إلى أن أفهم"[1].

تبدأ علاقة **آرندت بهيدغر** كما تبدأ روايات الحب التراجيدية، لكن بما أنّ علاقتهما في الفلسفة، فقد غدت أكثر من مجرد علاقة حب[2]: لحظة اللقاء الخاطف بين مفكرين يُعتبران من أهمّ المفكّرين في تاريخ الفلسفة المُعاصرة، وهب هذه اللحظة العاطفية أن تكون فلسفية، ولأنها فلسفية أصبحت ربما، عاطفية. إنّ التوقف أمام هذه اللحظة قد يعلّمنا الكثير عن العلاقات الإنسانية وعلاقة الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، لكنّ أهم درس نخرج به ونحن نحاول شرح كل الاشتباكات

1 حوار تلفزيوني، مع المذيع غنتر غوس Gaus. Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Graus, diffusé sur la seconde chaine de télévision allemande, le 28 octobre 1964, dans le cadre de la série «Zur Person».

2 Le philosophe *Jacques Derrida* parle de cette relation: «Je pense qu'il nous faudra bien un jour, s'agissant de Arendt et de Heidegger [...], parler ouvertement, dignement, philosophiquement, à la hauteur et selon les dimensions appropriées, de la grande passion partagée qui les lia l'un à l'autre pendant ce qu'on peut appeler «toute une vie», à travers ou au-delà les continents, les guerres, l'holocauste. Cette passion singulière dont l'archive, si on peut dire, avec ses innombrables fils historiques, indissociablement politiques, philosophiques, publics et privés, manifestes ou secrets, académiques et familiaux, se découvre peu à peu [...] cette passion d'une vie mérite mieux que ce qui l'entoure en général, un silence gêné ou pudique d'une part, ou d'autre part la rumeur vulgaire ou le chuchotement des couloirs académiques». Peeters, Benoit, *Derrida*, Flammarion, Paris, 2010, p. 120.





المفاهيمية والتجاوزات التعريفاتية وفهمها هو الدرس الفلسفي، إنه فلسفي بامتياز لأنه يُحيلنا إلى حدود الفلسفة، إلى دورها وضرورتها، بل إلى مفهوم الفلسفة، بمعنى آخر يتعلّق الأمر في نهاية المطاف، بين **آرندت وهيدغر** بماهيّة الفلسفة.

لم يكن **هيدغر** أستاذ **آرندت** وحسب، بل "سيّد الفلسفة". تتذكر **آرندت** الهالة التي انتشرت بعد ازدياد شهرة دروس **هيدغر** بين الطلبة: *"إن الفكر قد بُعث من جديد... هناك أستاذ، قد نتعلم التفكير*[1]". لقد ساهم **هيدغر** حسب **آرندت**، في رسم ملامح القرن العشرين. إنّها ترى خصوصية **هيدغر** في صفة الفكر لديه فهو لا يفكر في الشيء وإنّما "يتفكّر الشيء"، أي يخترقُه. **لهيدغر وهيدغر** وحده، نحتفظ بهذه النهاية المُشرفة للفلسفة. فنهاية الفلسفة على أيدي **هيدغر** تمت بشكل هادئ ومُشرف.

تشّكل فكر الطالبة **آرندت** داخل هذا التقليد اليوناني /الألماني/ الفلسفي، حيث أكدّت بعد خروجها من ألمانيا على تمسكها بهذا الإرث الثقافي الألماني[2] وسيظل يظهر في كل كتابات **آرندت** منذ كتاب "*Human Condition*" الذي يُمثل النص الذي أسّس لفكر آرندتي أصيل طبقا رأي أهمّ القارئين والناقدين لفكرها. فهل يعتبر التمّسك بهذا التقليد الألماني بمثابة هُوية ثقافية في ظل الانفجار الهُوويّ الذي عرفته على أكثر من مجال: تغيير اللغة[3]، تغيير الوطن، تغيير الجنسية، تغيير الأستاذ، تغيير مجال التفكير؟

---

1 Arendt, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1971, p. 310.

2 في رسالة موجهة إلى صديقها اليهودي شولم Scholem الذي هرب معها من ألمانيا، تعترف آرندت تمسكها بما تُسميه مكان أصلها هو: التقليد الفلسفي الألماني.

3 سنة 1941 تدخل آرندت أمريكا وهي تبلغ من العمر 35 سنة ولا تعرف الكثير من اللغة الانجليزية، وتكتب بعدها كل كتبها بهذه اللغة، تُعتبر هذه المسألة أهم نقطة حسب رأينا لنكتشف هذه الشخصية المثابرة، المُجتهدة والمُتأقلمة مع كل المعطيات الجديدة. لدى آرندت ذلك الشيء الذي سمته في نصوصها: "القدرة على البدء" وبما أن "البدء" إله إغريقي، حسب الطرح الفلسفي الأفلاطوني. عندها نقول ان آرندت إلهية القدر، لأن حياتها، كل حياتها عبارة عن مجموعة من البدايات. للمزيد في هذا الصدد، انظر كتاب **لور آدلار**.





كذلك يبدو الأمر لدى الطالبة **آرندت** وهي تُحضّر رسالة الدكتوراه حول "*مفهوم الحُب لدى القديس أوغسطينوس*". عندما حاولت أن تنشر الرسالة سنة 1960، فوجئت بهذا العمل الذي لم يعد يُشبهها ولا يُمثّلها في شيء: في هذا النص لم تأخذ **آرندت** بعين الاعتبار الانتماء الديني للقديس أوغسطين وتعاملت مع نصه كما لو تعلّق الأمر **بهيدغر**. يقول **غي بتي دومانج** Guy Petitdemange في تقديمه للترجمة الفرنسية للكتاب:"

"تُحاول آرندت أن تضع النظام في التغييرات المذهلة لأغسطين... بقيت آرندت غريبة عن مسائله الدينية الصِّرف[1]."

تتناول **آرندت** علاقة الربّ بالإنسان لدى **القديس أغسطين** من خلال مفهوم: العالم *mundum*: "إنّ ما يحدث في العالم هو أيضا من صنع الإنسان الذي يحيا في هذا العالم[2]"، حيث تظهر فكرة "الحرية" والقُدرة على البدء، ويتحدّد العالم بوصفه مفهوما أساسيا داخل النظرية السياسية **لآرندت**.

تعود **آرندت** فيما بعد إلى مفهوم العالم والمجتمع الديني في ميدان السياسة قارئة بذلك **ماكيافيل** ومُجيبة على السؤال: هل بقي للسياسة أي معنى؟ ما يُمكن أن نحتفظ به من هذا العمل بالإضافة إلى تأثرها بأستاذها **هيدغر**، هو استقلالها الفكري المُبكر. ذلك أنّها تعلّمت الصرامة الفكرية من **هيدغر** وتعلّمت الاستقلالية الفكرية[3] من **القديس أغسطين**، وكل هذا خلق ملامح فكرية لما سيكون عليه تفكيرها مُستقبلا.

بعد حصولها على شهادة الدكتوراه، تخرج **آرندت** من ألمانيا مُحاولة الشفاء من **هيدغر** والخروج من أستاذيته ومن تأثيره: "تريد هكذا أن تواصل التفكير، الكتابة، من دون أن تُصاب بعدواه. إنها تشعر بالحاجة إلى حماية نفسها فكرياً"[4].

---

1 Arendt, Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin*, traduit par Astrup, Anne-Sophie, Rivages poche, Paris, p. 9.

2 *Ibid*, p. 55

3 Ibid p. 15.

4 Adler, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, Paris, 2005, p. 387





تبدأ أزمة "الخروج" لدى **آرندت** بعد تسارع مجموعة من الأحداث في حياتها الشخصية والاجتماعية والفكرية، جعلتها تُعيد كل حساباتها، حيث فقد **هيدغر** مصداقيته ومثاليته وأستاذيته ولم يعد يُغريها الشكل الذي يمارس على نحوه الفلسفة؛ إنها الخيبة، خيبة أمل فكرية وعلمية جعلتها تقول عن أستاذها فيما بعد:

" أكيد أنه ظنّ أنه يستطيع أن يهرب من العالم، أن يتهرب بكل خبث من كل المتاعب ولا يُمارس غير الفلسفة.[1]"

قد يكون ما تصفه **آرندت** بالخبث في موقف **هيدغر**، انتقاداً له على إصراره أن يكون فيلسوفا خالصاً في عالم يعيش حربين عالميتين مُتتاليتين، بل أصبحت الأحداث تتسارع فيه وتُغيّر كل يوم من شكله وأضحى فهم الواقع أكثر إلحاحا من أيّ فهم آخر. كما تذهب إلى تشبيهه بالناسك المزيّف (*un faux ermite*) الذي ينعزل في كوخه ليُفكر ضد الحضارة[2].

إنّ ابتعاد **هيدغر** عن الأحداث السياسية، وعدم تجلّيها في فكره الأنطولوجي الفلسفي، سيمثل نُقطة خلاف شخصي واختلاف فلسفي بين الأستاذ وطالبته. فهو وإن كانت تعتبره قد شارك في قطع الحبل الميتافيزيقي والفلسفي للتراث من خلال البحث في نسيان الكينونة ونسيان الحقيقة الذي غيّر من تصوراتنا وفهمنا لما نسيناه منذ الفلسفة الإغريقية، قد ظلّ وفياً لهذا التراث من حيث احتقاره لميادين الشؤون العامّة. مواصلة ممارسة الفكر على الطريقة الهيدغرية لم تعد أمرا مقبولا ولا مسموحا به في عالم مُتأزّم يُفاجئنا بقضايا جديدة تستفز مقولاتنا الفكرية القديمة وتُطالبنا بالبحث عن حقائق جديدة لفهم عالم جديد.

لم تعد **آرندت** تُريد أن تبحث عن ذلك "الإيمان في فلسفة كلّية" الذي أراده **هوسرل** أن يكون مُهمة الفيلسوف. اختارت **آرندت** الخروج من الفلسفة كلّياً

---

1 Ibid, p. 305

2 Elle se moque de lui, de ce pseudo-personnage qu'il s'est construit de ce faux ermite qui s'est enfermé dans sa hutte pour pester contre la civilisation (...) qui croit encore qu'en écrivant Sein avec un y, il va révolutionner l'histoire de la métaphysique occidentale.» Laure, Adler, op.cit., p. 317.





حتى تتفكّر عالم الحياة ولا تُجبر على الالتزام بالابستيمي الفلسفي. أو كما صرّحت: "*بعيون صافية من كل فلسفة*". فإلى أي حد كانت عيون **آرندت** صافية من الفلسفة؟ وإلى أي حد تخلصت من تأثير **هيدغر**؟ لأنّه وفي بداية الأزمة التي صادفت تاريخ 27 فبراير 1933 أصبح الخروج عن **هيدغر** يترادف والخروج عن الفلسفة. فهل أصبحت عيونها صافية من **هيدغر** كذلك بعد حدوث ما يمكن أن نُسميه بالأزمة الهيدغرية؟

## 2 - الأزمة:

تبدأ أزمة الخروج من **هيدغر** بتصرف أفاض كل كؤوس **آرندت**. هي لحظة النّكران التي أوقفت **آرندت** عن الانتظار، عندما ترى **هيدغر** وهو أمامها على الرصيف المُقابل لمحطة القطار. تقابله ولا يراها، لا يريد أن يراها. إنها اللحظة التي تُفقد **آرندت** كل رجاء وتجعلها تُصدّق أنه لا يُريدها، بل يريد أن يتخلّص من أيّ أثر لها في حياته. كان لابد أن يتنّكر لها، كل هذا التنّكر حتى تتذكر صُراخها أمام أمّها التي داعبتها يوما وهي طفلة، ومثّلت أنها لا تتعرف على ابنتها. **هيدغر** لم يكن يُداعبُها بل كان يرفضها. هل كان يكفي **آرندت** كلُّ هذا الرفض لتُصدّق الوداع؟

تكتب **آرندت** آخر رسائلها **لهيدغر** وتُنهيها بهذه الجملة: "لم يبق شيء، كالعادة لدي، عليّ أن أترك الأمور تسير وأنتظر، دائما ودوما أنتظر."[1] بعد سنوات تتمكنّ **آرندت** من الفهم، لماذا كان عليها كالعادة أن تنتظر؟ هل يُعتبر الانتظار قدرا يهودياً؟ لماذا انتظرت **هيدغر** حتى يرفضها؟ لماذا انتظر صديقها **بنيامين** على الحدود يوما آخر حتى ينتحر؟ لماذا انتظر اليهود مصيرهم وذهبوا إليه بخطى ثابتة في المحرقة؟ وقبل هذا وذاك لماذا انتظرت **رحيل فارنهاجن** (*Rahel Varnhagen*) وتركت القدر يُحدد مصيرها، عندما تُسأل **رحيل** عمّا تفعله بحياتها، تُجيب: "لا شيء، لا شيء على الإطلاق، أترك الحياة تُمطر بداخلي"[2].

---

1 Arendt, Hannah et Heidegger, Martin, *les correspondances*, Gallimard, paris, p.

2 Adler, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, Paris, 2005, p. 95.





تبحث الآنسة **آرندت**، تبحث في حياة كل هؤلاء كي تفهم. بدأ هــمّ الفهــم لدى **آرندت** في أول أعمالها "رحيل فارنهاجن، حياة يهودية" وأوّل مــا حاولــت أن تفهمه هو وُجودها بصفتها مواطنة منبوذة وامرأة مرفوضة من الرجل والعالم معاً. هل تعتبر **رحيل** الأنا-الآخر (*alter-ego*) **لآرندت**؟ إنّ العشيق البرجوازي الألماني الــذي تعامل مع **رحيل** ببرود ولامُبالاة، يُشبه كثيرا العشيق الفيلسوف الذي رمــى الطالبــة **آرندت** كما ترمى" الألبسة القذرة[1]" لكن مسيرة الفهم التي بدأتها **آرنــدت** جعلتــها تتجاوز قدر **رحيل** وتُنقذ حياتها من نفس المصير. تجاوزت **آرندت** (بفضل الفلســفة) كل هذه الآلام واستطاعت أن تغفر للجميع. أما **رحيل** فلم تستطع أن تُسامح أحــدا. تقول عندما تلتقي يوم 20 ماي سنة 1811، عشيقها **فينكنشتاين** بعد 12 سنة:"

"شعرتُ أنني مخلوق يمتلكه، لقد استهلكني، اغفر له يا رب. لن أنتقم يومــاً لنفسي، لكن لا يُمكنني أن أنساه.[2]"

تبحث **آرندت** خارج الفلسفة هذه المرة وخارج **هيدغر** كذلك. فالمسألة لم تعد هيدغيرية و لم تعد فلسفية. إن المسألة كل المسألة تحملها هي في جيناتها ولــون شعرها وتقاسيم وجهها. إنها مسألة انتماء عليها القبول به، وأصل لم تعتقد يومــا أنه يُمثل شيئا في فلسفة "الغابة السوداء". لم تنتبه **آرندت** إلى انتمائها اليهــودي، فالأمر على ما يبدو لم يُطرح يوما أمامها وطقوس التديّن اليهــودي لم تُمــارس أمامها، عندما تتحدث عن هذا الأمر، تقول:

"وأنا طفلة، لم أكن أعرف أنني كنت يهودية (...) وكلمة "يهودي" لم تكن تذكر في المنــزل (...) الآن وأنا أكبر عرفتُ أنني كنتُ أبدو يهوديــة. وأبــدو مختلفة عن الآخرين.[3]"

انتبهت **آرندت** لمسألة يهوديتها عندما عايشت حدث "التنّكر"، عندما تنّكر لها أستاذها والوطن. وجدت نفسها مقذوفة في حقيقة ذاتية، شخصية تبلغ حدود

---

1 هذا ما قاله أصدقاء آرندت وهيدغر، عندما تخلى هذا الأخير عن تلميذته.

2 Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen, the life of a Jewess*, The Jhons Hopkins university Press, Baltimore and London, 1997, p. 114.

3 Elizbieto Etinger, Hannah Arendt/Martin Heidegger, Yale university, London, 1995, p. 4.





الحميمية، هل كان يمكن لهذه الحقيقة أن تبقى شخصية؟ كان يمكن، ربما، إذ لم يُحركها حدثٌ سياسي، يتمثل في صعود الحزب النازي.

لم يعد **لآرندت** وطن والرجل لم يعد مسكنا وكان لا بدّ لها من الخروج، الخروج من ألمانيا ومن **هيدغر** وكذلك من الفلسفة. امتلأت حدّ الغثيان بشعور الوجود الزائد، الذي تحوّل شيئا فشيء إلى سؤال حول الغيرية، الأصل ومُعاداة-السامية: كيف يكون بإمكانك أن تعيش وأنت غير مرغوب فيك وأنت زائد غير مقبول؟

إن مُمارسة الفكر لدى **آرندت** غيّرت من علاقتها بالواقع واصطدامها بالواقع، غيّر أيضا علاقتها بالفكر إلى درجة تجعلنا نقول إنّ مسار حياتها حدّد الكثير من فكرها وأنّ فكرها كان قراءة لما حدث في حياتها. لذلك نتمسّك بسرد بعض الحيثيات التي توجد في تخوم فكرها، والتي تُمثل أكثر من مُجرد تفاصيل. فهي تجعل المسافة بين الفكرة والمفكر فيه، بين الدال والمدلول، بين الكلمة والشيء، لا تتجاوز لحظة الإدراك لدى **آرندت**. كانت الأفكار لديها كما عرّفها المفكر **نصر حامد أبو زيد**: "عبارة عن استراتيجيات تُنتج المعرفة بقدر ما تصنع الواقع"[1]، لذلك اقترحت علينا أن "نُفكر في ما نفعل*Thinking what we are doing*".

اليوم، بدأ الاهتمام بفكر **آرندت** يستقطب الكثير من المنشغلين بالفلسفة حيث ذاع صيتها بعد وفاتها، إلاّ أنّ هذه المرأة قد أفنتْ جزءا كبيرا من حياتها وهي تبحث عن تأمين عيشها ومسكنها. لم تسعفها الحياةُ ولم تعش يوما في مأمن مادي ما عدا السنوات الأخيرة من حياتها حيث تحصّلت على كرسي الأستاذية بجامعة شيكاغو. نقول هذا لنؤكد على أنّ هنالك فرقاً بين الأفكار التي تنتج في هدوء الغابة السوداء وتلك التي تنتج بالبيت الذي يتحوّل صباحا إلى مخزن*، أين

---

1 أنظر حوار في مجلة "فكر وفن" مع نصر حامد أبو زيد، عدد 80، سنة 2000، ص 60.

* إشارة إلى شقة رقم 269 بحي سان جاك بباريس التي أقامت فيها آرندت رُفقة زوجها الأول المُفكر غنتر أندرس الذي تزوجته مُباشرة بعد ابتعادها عن **هيدغر**. إن الغبن والبؤس الذي عاشا فيه في فرنسا لم يسمحا لهما باستئجار سكن خاص بهما، فكانت هذه الشقة عبارة عن مخزن للبضائع في النهار وتتحول بالليل إلى وكر يسكنه الزوجين **أندرس**.





أقامت هي وزوجها. لم تكن الأفكار وليدة التفكير المُجرد العميق وحسب، بل كانت أيضا وليدة الواقع بكل ضغوطاته وتناقضاته وبؤسه. قُذفت **آرندت** في هذا الواقع في الفاتح من جانفي 1933، حيث وصل الحزب الوطني الاشتراكي إلى السلطة في ألمانيا. وفي السادس من يناير سنة 1934 يُلقي **هيدغر** خطابه رئيساً لجامعة فرايبورخ، يُصرح فيه بهذه الجملة التي سوف يدفع ثمنها طوال حياته: "*إنّ المعرفة وامتلاك المعرفة، يُمكّننا أن نصدّق هذا الأمر أخيرا بفضل الحزب الوطني الاشتراكي.*"[1] بعد هذا الخطاب تقطع **آرندت** كلّ علاقة **بهيدغر** وتعتبره من ألدّ أعدائها. بعد كل هذا لم يعد **هيدغر** مهمّا ولا ألمانيا مهمّة ولا حتى الفكر ولا الفلسفة، لا شيء يهم على الإطلاق، فهي تُفكر في الموت أو الحياة، نعني موهّا أو حياهّا، ذلك أنّ المسألة أصبحت شخصية، شخصيةٌ جداّ. تعترف **آرندت** بعد ذلك في إحدى مراسلاهّا غير المنشورة سنة 1941، وهي بفرنسا التي أُغلقت عليها وعلى اليهود أهّا: "غازلت الموت كل يوم، وفكرت جدّيا في الانتحار"[2] لكنها قاومت وهربت وتحايلت وكذبت وحاولت، حاولت دوما أن تُنقذ روحها، أن تبقى قليلا، أن تعيش. فقالت: "*عندما تُخيّرك الحياة بين الموت أو المُقاومة، تكتشف ذاتك.*"[3] اكتشفت **آرندت** ذاهّا واكتشفت كذلك ما يمكنها فعله هذه الذات في هذا العالم المُتأزم.

ماذا تبقى من انبهارها بأستاذها؟ الحب؟ ربما، بل أكيد، فهي الوحيدة من بين كل تلاميذه وأصدقائه التي وجدت له كلّ أسباب الغفران، ولعلّها خدعت نفسها حتى تتمكن من الغفران. فهي تكتب سنة 1969 نصا طويلا لتُحيي أستاذها في عيد ميلاده الثمانين، بل وتجد له كل الأعذار التي تُشرّف مكانته كفيلسوف، بل وتُعزز مكانته في الفلسفة. تُفسر **آرندت** انقياد **هيدغر** وراء الحزب النازي بما يُسميه الفرنسيون: "تشوّه مهني لدى الفلاسفة" (*Déformation professionnelle*[4])، يتمثل

---

1 Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, *Eléments pour une biographie*, p. 250.

2 Adler, Laure, *op. cit.*, p. 173.

3 Clément, Catherine, *Martin et Hannah*, Calmann-Levy, Paris, 1999, p. 28.

4 تستعمل الكلمة باللغة الفرنسية في النص الأصلي.





هذا التشوّه في ميول الفلاسفة نحو الاستبداد حيث تعتبر أن كل الفلاسفة يشتركون في هذا الأمر بداية **بأفلاطون** حتى **هيدغر** مرورا **بهيغل** (باستثناء **كانط**[1]). هل يُعتبر هذا الميل هو نقطة ضعف الفلاسفة؟ هل هناك علاقة مُباشرة بين اللوغس الفلسفي والاستبداد؟ هل هذا عُذر **هيدغر**؟ أم هو توريط آخر له ولفلسفته المُحترفة؟ على كل، يبدو أن **آرندت** قد غفرت لأستاذها بعد سنوات من ممارسة الفكر التي سمحت لها أن "*تفكر في الحدث حتى لا تخضع له*"[2]، فهي فكرت في كل شيء، كل ما حدث ويحدث حولها. قد كان هذا شعارها مع العالم، و**هيدغر** جزء من هذا العالم.

هل بقي الانبهار بالأستاذ؟ طبعا لا فلقد بدأت تسخر منه ومن هيلمانه وفلسفته: "ما زال يعتقد بأنه عندما يكتب دازَيْن بـ «y» قد يقوم بثورة في تاريخ الميتافيزيقا الغربية"[3] وتسخر كذلك من شخصيته المغرورة، عندما تقرأ مقالته حول "*الهوية والاختلاف*" التي تجدها مهمة جداً لكنه، يُحيل فيها إلى نفسه، كما لو تعلّق الأمر بنص من التوراة. تجد **آرندت** هذا التصرف غاية في القُبح[4].

قد لا تكون **آرندت** شكلّت يوما مُشكلاً فلسفياً **لهيدغر** (أو على الأقل إلى غاية فترة متقدمة من حياته) فهو لم يقرأ يوما ما كتبت ماعدا المقال الذي حيته من خلاله. لكنه كان موجودا في كل مسارها الفكري في كل يقينياتها وشكوكها، بناءاتها وتفكيكاتها لدرجة تُمكننا من القول إنها عاشت لحظتين مهمتين: لحظة هيدغيرية ولحظةٌ مضادّة للهيدغيرية، ولعلّها وفي اللحظتين فكّرت دائما بخلفية هيدغيرية. لا يمكن أن نفصل بين اللحظتين بحدّ واضح، لأنها خرجت من دائرة **هيدغر** ثم عادت مرة ثانية، ثم عادت لتخرج من جديد وفي تعدد المخارج والعودات لم تستطع يوما أن تُشفى من تأثيره وكيف لها بالشفاء وهو

---

1 في محاضراتها حول كانط، تذهب آرندت إلى اعتبار كانط الفيلسوف المحترف الوحيد الذي لم يحتقر مجال الشؤون العامّة حيث ذهب إلى تصوّر أنّه يُمكن تعميم الفلسفة من خلال مفهوم الاستخدام العمومي للعقل: انظر الفصل الثالث والفصل الرابع.

2 Penser le monde pour ne pas le subir.

3 Arendt, Hannah, Jaspers, Karl, La philosophie est elle innocente, op.cit., p. 59

4 *Ibid*, p. 387.





"الثعلب"[1] المُتمرس الذي يُعتبر ودون مُنازع آخر "الفلاسفة اليّونانيين".

عندما تخلّى **هيدغر** عن تلميذته، وجدت في **كارل ياسبرس** أستاذها وصديقها الأبدي، البديل، فأصبح بذلك مُرشدها الفلسفي و لم يفترقا أبدا إلى أن وافته المنية سنة 1969 حيث انتقد أعمالها كثيرا وكان أول قُرائها. يُعتبر الحوار الفلسفي الذي دام أكثر من أربعين سنة بين **آرندت وياسبرس** بمثابة شعرة *مُعاوية* التي احتفظت بها **آرندت** وبقيت تربطها بالفلسفة وباللّغة-الأم، بل نجد في التواصل الفكري بينهما ما يقوم مقام المرجعية الأساسية لمعنى الفلسفة ودورها[2]

ومع ذلك يبقى لقاء **آرندت** برجل السياسة والالتزام اليهودي **بلمفيلد** *Blimfield*، رئيس الحركة الصهيونية التي انتمت إليها بعد فرارها إلى باريس، والتي سُرعان ما خرجت منها سنة 1943، الحادثة التي سمحت لها فعلا أن تخرج من التأثير الهيدغري. أصبح **بليمفيلد** بذلك، مرشدها والأب الروحي الذي عزّز فيما بعد ضرورة المسألة السياسية. بين الرجلين **هيدغر وبليمفليد** وبين الاهتمامين الفلسفيّ والسياسيّ، ظهر عالم جديد هو عالم الفكر والالتزام السياسيين. لقد أصبح هاجس **آرندت** شخصيا وبالتالي سياسيا: كيف تُنقذ روحها؟ كيف لها ألاّ تموت. اكتشفت **آرندت** عندئذ وقد أصبح لديها أستاذ جديد، أستاذا بدلا من **هيدغر** ليس أستاذا للفلسفة، بل أستاذا فيما يجب أن يكون عليه المرء في هذا العالم المُتأزّم: إنّه أستاذ في الشرف والأمانة والكرامة والاعتزاز بالانتماء. صار لأصولها اليهودية أخيرا معنى وأصبحت لكلمات: الانتماء، المقاومة، الأصل، التهوّد، اليهودية، أكثر من معنى كما أصبح الالتزام السياسي يحمل أكثر من ضرورة. بما أننا نُحاربُ بسبب يهوديتنا علينا أن نقاوم باسم يهوديتنا. لم يعد السؤال بالنسبة إلى **آرندت**: كيف أو لماذا أصبح شخصا مُجنّدا بل: كيف يُمكن ألاّ أصبح كذلك؟"[3].

---

1 كتبت آرندت مقالا مُعنون: "هيدغر، الثعلب."

2 Cf. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*, traduit par Eliane Kaufholz-Messmer, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1995,.p. ????

3 Adler, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, op.cit., p. 106





حدث ما يكفي في حياة **آرندت** من تحولات وانكسارات ما يجعلها تُغيّر من تفكيرها واهتمامها، أصبح الحدث هاجسها: ماذا حدث؟ ماذا يُمكن أن يحدث؟ وتهتم بأصولها وكأنها وُلدت من جديد وكأنها تكتشف لأول مرة أنها يهودية وأنّ هذا الأمر، وحده هذا الأمر يحملُ دلالة. كان من المُمكن ألاّ يصعد الحزب الاشتراكي إلى سُدّة الحكم ويبقى **هوسرل** في منصبه وألاّ يُصبح **هيدغر** رئيسا للجامعة، وتبقى هي تلميذته وتكون بدورها زميلة له وتُدرّس الفلسفة. كان يمكن أن يكون للحكاية مسارٌ آخرُ ونهاية أخرى... كل هذا لنقول إنّ القدر أو الصدفة أو حتى التاريخ، شاء **لآرندت** بداية جديدة. أن تبدأ كل شيء وكأنّ شيئاً لم يكن، لتُعلّمنا أنّ الإنسان يُمكن أن يولد في هذه الحياة أكثر من مرّة وأنّ الحياة هي أولاً، قدرةٌ على البدء والمبادءة.





# الفصل الأول

# مخارج حنّة آرندت

***Vous qui émergez du flot***
***Dans lequel nous aurons sombré,***
***Pensez" Brecht***






مكتبة
الفكر الجديد

# مخارج حنة آرندت

في سنة 1933 وجدت **آرندت**، نفسها تخوض غمار حقيقة جديدة: هي يهودية شاءت أم أبتْ: "أنا فرد يهودي من جنس أنثوي كما ترون. تربى في ألمانيا كما يمكن أن تلاحظوا[1]". تريدنا **آرندت** أن نكتشف علاقتها الجديدة بالهُوية. أصبحت يهوديتها هي الحقيقة التي يُعرّفها العالم بها، وبيهوديتها كان عليها مُواجهة هذا العالم: مواجهته فكرياً وجسدياً. كان على **آرندت** أن تعود إلى يهوديتها، لتُفكر في ذلك المولد الذي أضحى قاتلا، ولم تكن العودة ممكنة دون أن يتزامن ذلك مع الاهتمام بالسياسة. فالمشكل الذي بات مطروحاً هو سياسي بالدرجة الأولى ولا بدّ من التفكير فيه داخل السياسة وليس من داخل الفلسفة. لذلك يبدو أنّ **آرندت** بعد 1933، بدأت حياتها الفكرية من جديد من خلال انبثاق فكرها عن مخرجين، أوّلهما يتعلق بخروجها عن الطرح الديني للتهوّد إلى الانتماء اليهودي بما هو انتماء سياسي بالدرجة الأولى، وثانيهما يتعلق بتحوُّل الاهتمام بالفلسفة إلى الاهتمام بالسياسة.

## المخرج الأول: من التهوّد بوصفه ديناً إلى التهود بوصفه انتماء:

من خلال هذا الهاجس، بدأت أولى إشكالات **آرندت** مع البحث السياسي من خلال طرحها لمسألة "التهوّد" أو "اليهودانية". تُعتبر هذه المسألة البداية الحقيقيّة للفهم، أولاً لفهم ماذا يحدث؟ ولماذا حدث الذي يحدث الآن؟ وبالتالي فإنها وقبل أن تطرح مسألة مُعاداة –السامية وعلاقتها بكل من الإمبريالية والتوتاليتارية من

1 Collin, Françoise, l'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt, Odile Jacob, 1999, p. 143.





خلال دراستها التاريخية "أصول التوتاليتارية"، فإنها تتوقف عند مفهوم التهوّد وتبحث عن معناه، ولاسيّما معناه اللا-ديني، أي المعنى الاجتماعي والسياسي، ذلك المعنى الذي يجعل من أيّ إنسان مهما كان أصله، يُصبحُ يهُوديا (بالمعنى الكافكوي)، أي منبوذا ومرفوضا من العالم. لذلك فالتساؤل الفلسفي الذي تُوصلنا إليه **آرندت** هو: ما هي الظروف الأنثروبولوجية والأسباب السياسية التي تُحوّل الانسان إلى منبوذ (*paria*) في العالم؟ كيف تبلور تصوُّرُ **آرندت** لمسألة "اليهودانية" لتتحوّل من مجرّد مصطلح عرقي وديني إلى مفهوم سياسي وفلسفي؟

تبحث **آرندت** في حياة مُثقفة يهودية (**رحيل فارنهاجن**) من عصر الأنوار، لتطرح معنى الوجود اليهودي في عصر الأنوار وتُقارنه بالوجود اليهودي أثناء الحربين العالميتين، أو ما تُسميه **آرندت** فيما بعد *بالأزمنة الظلماء*[1]، كما تعُود إلى تاريخ اليهود في أوروبا وتعود إلى واقع اليهود في مستعمرة فرنسية هي الجزائر.

من خلال بيوغرافيا "**رحيل**" تتأسس "سيرة الحياة" باعتبارها مصدرا من مصادر الفكر وشكلا من أشكال الكتابة الفلسفية لدى **آرندت**. وتُصبح البيوغرافيا جزءاً من فكرها، بل مكوّنا رئيسا من مكوّنات فلسفتها السياسية.

## • فكر البيوس

لم تهتم **آرندت** بحياة "**رحيل**" قدرَ ما اهتمت بالدلالات والإسقاطات الفكرية لهذه الحياة في معنى: أن تكون يهودياً اليوم. قال لها **ياسبرس** بعد قراءة الكتاب: "*وكأن رحيل، بما هي رحيل، لم تثر لا اهتمامك ولا حتى حبك، وكأنّ رحيل هي حُجتك من أجل شيء مُختلف تماماً. النتيجة ليست صورة لرحيل نفسها، ولكن فقط لوحة أحداث، اخترت مكانها لدى هذه المرأة*"[2].

تبدو ملاحظة **ياسبرس** مُهمّة حيث تظهر **آرندت** من خلال نصّها وهي تُحرّك شخصيّة **رحيل** في اتّجاه مجموعة إشكالات، من مثل التهوّد بما هو مسألة

---

1 أنظر الفصل الثاني.

2 Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*, Paris, PBP, 2006, p. 111.





دينية والتّهوّد من حيث يرتبط بالهُوّية، وكذا اندماج اليهود في الحياة الاجتماعية والسياسية، من خلال مجموعة مفاوضات ضمنية وغير مُعلنة ومجموعة من التنازلات أعرب اليهود عن القبول بها ليُصبحوا مواطنين عاديّين داخل المجتمعات الأوربية. يبدو لنا النصُّ على أنّه "مسرحية-فكرية" تلعب **رحيل** دور البطلة فيها. لقد استخرجت **آرندت** من بيوغرافيا **رحيل فارنهاجن**، الفكر من مسيرة حياة. جعلت من **رحيل** مثالا بإطلاق لكل الأفكار التي أرادت أن تنسجها حول الواقع الاجتماعي والسياسي للوضع اليهودي.

تعود **آرندت** إلى مفهوم أرسطو في *البيوس-بوليتكوس* βίος πολιτκος الذي يعني الحياة المكرسّة للشؤون السياسية والحياة العامة كذلك، ففي "*البيوس*" يحدث التغيير والبدء. ومن مفهوم **أرسطو** تستعيدُ **آرندت** الترجمة الرومانية لمفهوم (*Vita activa*) الذي يُمكن ترجمته *بالحياة-العملية* في مقابل الحياة-التأملية (*Vita-contemplativa*). تُحاول **آرندت** أن تبني تصورها لمفهوم الفكر بشكل عام وتربطه بمفهوم "الحياة" أو "*البيوس*". بعد ذلك صار هذا المفهوم إلى مركز انْشغال بالتفكير في السياسة. إذا انتقلنا من الفلسفة إلى السياسة، فهذا يُمثلُ لدى **آرندت**، تغييراً *للبيوس* بحيث تكون وفية للتصور الأرسطي، حيث تنتقل من بيوس-الفلسفة إلى بيوس-سياسة. لذلك هي تصرّ خلال سرد سِيَرِ حياة مجموعة من الشخصيات حتى بعد نص **رحيل فارنهاجن**، على العودة إلى حياة **فالتر بن يامين** و**افرايم لسينغ** و**رزا لوكسمبورغ** و**كارل ياسبرس** و**فرانز كافكا** وكثيرين آخرين.

إنها تَعبُر حياة هؤلاء لتفهم ولتقول شيئاً في الفلسفة أو في السياسة: عُبور من *البيوس* الأول (العملي) إلى *البيوس* الثاني (التأمّلي) وهُنا تتجلى قيمة استعمال سيرة-***الحياة***، ***بيوس***-*غرافيا* أو ***الفيتا***-غرافيا في فكر **آرندت**. لنقرأ هنا النص من كتاب "*فيما بين الماضي والحاضر*" حيث تدعونا **آرندت** إلى تشكيل الفكر بوصفه سيرة حياة:

"إذا أردنا أن نكتب التاريخ الفكري لعصرنا، ليس باعتباره تاريخ أجيال مُتعاقبة حيث يتعيّن على المؤرخ أن يلتزم حرفيا، بتسلسل النظريات والمواقف،





ولكن من خلال بيوغرافيا شخص متفرّد، فإنّنا لا نلتمس سوى تقارب بلاغي لما حدث داخل أذهانهم[1]."

بالنسبة إلى **آرندت، فهم** التاريخ والأحداث من خلال سيرة حياة شخص واحد، تُنيرنا أكثر من دراسة تاريخ الجيل دُفعةً واحدة. وهي تُبرِّر ذلك من خلال علاقة الفكر بالحدث، أو من خلال ما يُمكن أن نُسميه بالعبور من **بيوس** إلى **بيوس** آخرَ. أصبح استعمال "سيرة الحياة" هو أسلوب **آرندت**، لا في الكتابة وحسب، بل في نمط تفكيرها، لأنّ الذي يهمها ليست الأفكار في حدّ ذاتها ولكن ما الذي حدث حتى تبلورت مثل هذه الأفكار. **إنّها** تُوّجه شخصياتها لتربط أفكارها بما حدث فعلاً. تنسج الأفكار خيطا فخيطا من حدث إلى آخر ليتشكل: "الحدث المُتفكَّر" أو الحدث-الفكر". لقد حوّلت **آرندت** هذه الشخصيات الواقعية والتاريخية المُستمدة من قلب "الحدث" إلى شخصيات فكرية. يُمثل هذا الأسلوب أكثر ما يُمثل، التفكير على الطريقة الآرندية. إنّ التنقل من الحدث إلى الفكر ومن الفكر إلى الحدث، مشحون بهدفين اثنين، تقولهما **آرندت** في نص *"فيما بين الماضي والمستقبل*"[2]: الأول هو معرفة ما الشيء الذي جعل من الحدث أهمّ من التفكير في المرحلة الأولى ودفع بالشخص إلى الفعل، والثاني معرفة لماذا ترك هذا الشخص الفعل وعاد ثانية إلى التفكير.

من خلال البيوغرافيا يظهر تصور **آرندت** للفكر رغبةً في فهم ما حدث، لذلك فهي تُخطّط لفكرها منذ البداية انطلاقا من بيوغرافيا **رحيل** ومن خلال سلسلة من المعابر أو المخارج. فالذي حدث فيما يخصّ **آرندت**، هو أنّها فهمت مبكراً وبفضل قدرها الشخصي الذي انكشف لها يوم 27 فبراير 1933، أنّ تفكير السياسة لن يتحقق إلاّ داخل هذه المعابر التي تربط الفكر بالحدث.

تخرج **آرندت** من تصوّر أول (مفهوم) كان يتعلق بضرورة الفعل إلى تصوّر ثانٍ (مفهوم آخر) يتعلق بضرورة التفكير، فهي تريد أن تُميز بين المفهوم الأول

---

1 Arendt, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique), Paris, Gallimard, 1972, p. 19.

2 *Ibid*, p. 20.





الذي يُناسب ما حدث أولا، والمفهوم الثاني الذي يُناسب الفكر ثانياً. لذلك **فهي** تبحث عن التمييز بين المفاهيم، وفي كيفية تحوّلها من خلال سيرة حياة كاتب واحد. أول مفهوم خضع للآلة المفاهمية الآرندتية هو مفهوم "التهوّد" الذي تحوّل من مشحوناته الدينية والعرقية المرتبطة بالأصل اليهوديّ، أي بالمرحلة الأولى التي تضع كل من **رحيل فارنهاجن** وحنة **آرندت** في قلب الحدث، إلى مفهوم الوضع اليهودي كانتماء مُرتبط بالمرحلة الثانية، أي مرحلة العودة إلى الفكر من أجل الفهم. إنّ هذا العبور من مرحلة الحدث إلى مرحلة الفكر، سيكون الطابع المميز لفكر **آرندت** في كل أعمالها، حتى تلك التي لا تكون مُتعلقة بسيرة الحياة.

أول "عُبور" في فكر **آرندت** من *بيوس*-السياسة إلى *بيوس*-الفكر، ظهر بامتياز وبشكل لافت للنظر، في بحثها الطويل حول "الوضع اليهودي" الذي بدأ ببيوغرافيا **رحيل**: "*رحيل فارنهاجن، حياة امرأة يهودية*" ثم ثلاثيتها في: *مُعاداة-السامية- الليبرالية- أصول التوتاليتارية*، ومن بعد ذلك يأتي كتابها حول تفاهة الشرّ "*آيشمان في القدس*". حاولت **آرندت** أن تبحث في الجزء الأول من نصّ *مُعاداة-السامية*، عن الأسباب التي جعلت التخلُص من اليهود مُمكنا؟ لكنّ التساؤل نفسَه يتحوّل ويعبُر في الجزء الثاني من النصّ، ليُصبح سؤالاً في الفلسفة الوُجودية: كيف يُمكن العيش بشعور الوجود الزائد وغير اللازم (*superflu*)؟

## • رحيل فارنهاجن والوجود اليهودي:

**رحيل فارنهاجن**[1] 1771-1833) (*Rahel Varnhagen*) هي مثقفة ألمانية من أصل يهودي، هاجرت من فلسطين وعاشت في ألمانيا عصر الأنوار، حيث دفعتها ظروفها الاجتماعية وعلاقتها العاطفية التي ربطتها بأحد الأرستقراطيين الألمان، إلى التنكُر لتاريخها وأُصولها واعتناق المسيحية بعدما فشا اندماجها في المجتمع الألماني أو

1 كتبت آرندت البحث سنة 1929، لكن الكتاب لم يظهر إلاّ بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وظهر مترجماً إلى الانجليزية، سنة 1958 أولاً ثم ظهرت بعد ذلك النسخة الألمانية سنة 1959 ولم تظهر الترجمة الفرنسية إلاّ سنة 1986. للأسف، لا توجد ترجمة عربية للكتاب. فقد اعتمدنا على النسخة الانجليزية في هذا النص.





لم يكن كافياً لها ولهم خاصة. كانت **رحيل** على استعداد للقيام بأي شيء والتنكر لأية خصوصيّة، وتغيير جلدها إن تطلب الأمر حتى تتزوج بعشيقها، الذي تزوج في آخر المطاف بالمرأة المناسبة لوضعه وأرضى بذلك نرجسيته وعائلته. كانت **رحيل** تُدير صالوناً أدبيّاً في الفترة المُسماة "ألمانيا الشابة"، كل ما تركته هو مجموعة مُذكرات ومجموعة مراسلات تعتبر بمثابة شهادة قوّية حول النزعة الرومانسية الألمانية. بدأت **آرندت** العمل مباشرة في بحثها هذا، سنة 1929 تشجيعاً من **بمفليد** (الأب الروحي).

تجدُ **آرندت** في حياة **رحيل** ما يكفي ليجعلها تفهم حياتها هي، وحياة أي يهودي مُتواجد في ألمانيا بداية القرن العشرين. بين **رحيل** و**حنة** أصول مشتركة، معاناة وتأزّم مُشترَكان، تقول **رحيل** ما كان يمكن أن تقوله **حنة** وهي تُواجه تنّكر الرجل والوطن: "*ليس من حقّي أن أقوم بأي اختيار ولا أيّ قرار ولا أي تصرف. أنا لا شيء، لستُ امرأة ولا أختا ولا عشيقة ولا زوجة ولا حتى مُواطنة*"*[1].

إن نص" *رحيل فارنهاجن، حياة يهودية*" عبارة عن سيرة حياة (بيوغرافيا)، لكنها في الحقيقة سيرة أحداث مثلت "حبل أريان" الذي يفضي لفكر **آرندت** من مجموعة أحداث شخصية مُرتبطة بالتواجد اليهودي في المُجتمع البُرجوازي الألماني للقرن 19، إلى إعادة طرح مسألة راهنة تتمثل في الوجود اليهودي داخل المجتمع الألماني للقرن العشرين. من الواضح أنّ البحث في سيرة حياة **رحيل** ما هو إلاّ ذريعة لتصفية مسائل فكرية جديدة مُتمثلة في: الأصل، اليهودية، معاداة-السامية، العُنصرية. تكتب **آرندت** في نص "*رحيل*" متحدثة عن عشيقها:

"بدأ يلعب من ورائها بمخططات زواجه الذي ترغب فيه أسرته، والتي تم طرحها بالفعل. هنا، أيضا لم يفعل شيئا، وترك الأمور تنجرف إلى اليأس كما

---

* تكتب آرندت نفس الجملة تقريباً لمارتن هيدغر، انظر سيرة حياة آرندت."الفيلسوفة والثعلب": " لم يبق شيء، كالعادة لدي، عليّ أن أترك الأمور تسير وانتظر دائما ودوما أنتظر".

1 Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen, the life of a Jewess*, Baltimore and London, The Johns Hopkins university Press, 1997, p. 100.





كان ذلك مُتوقّعاً[1]." كانت إجابة **رحيل** هكذا: "لتمنحني العدالة الأبدية القـوة، حتى أقول الحقيقة بأعلى صوتي وبكل القوة التي أشعر بها في روحـي."[2] تُعلـق **آرندت** قائلةً إنّ **رحيل** لا تفعل شيئا على الإطلاق، إنها تنتظر فقط، وما تنتظـره ليس شيئاً آخر غير أن يكون هذا الشخص الذي تُحب صـادقاً معهـا ويقـول الحقيقة: "هذا فقط لأقول إنّ **رحيل** لا تفعل شيئاً أكثر من هـذا."[3] ثم تضـيف: "مُجرد أن يقول الحقيقة"[4]. هذه الحقيقة التي تقول عنها **آرندت**: "لن تُـدفن في كتلة التهرب والأوهام".[5]

كان الانتظار قدر **رحيل** وقدر **آرندت** وقدر الوجود اليهودي، وقدر أيّ وجود منبوذ. في هذا السياق تحديداً، يُعتبر المفكر **راوْل هيلبرغ** *Raul Hilberg* * أوّل مـن طرح الفكرة التي تربط بين القدرة الأنثروبولجية لليهود علـى الانتظـار وعلاقتـها بالاحترام المفرَط للأوامر، في كتابه" *سياسة الذاكرة*" *La politique de la mémoire*:

"وكأنه قُدّر على اليهود الانتظار حتى في أسوء المواقف وأكثرها يأساً: "كان عليّ أن أبحث في التقاليد التي كانت تدفع باليهود إلى مـنح ثقتـهم إلى الله، إلى الأمراء، إلى القوانين، إلى المواثيق"[6]. وفي محاولته تفسير خاصية الانتظـار لـدى اليهود، ينتهي **هيلبرغ** إلى نتيجة مفادها أنّ اليهود كانوا يعتقدون اعتقادا راسخا، أنّ أيّ مُضطهد لا يُمكنه أن يُحطّم ما يمكن استغلاله على المُستوى الاقتصـاديّ. إن "استراتجية اليهود" هذه ساهمت حسب **هيلبرغ**، في دفعهم إلى دفع أيّ مقاومة. هذه الفكرة التي يطرحها **هيلبرغ** وتتكرر كثيرا في نصوص **آرندت**، نعـني الـتي

---

1 *Ibid,* p. 120.
2 *Ibid*em.
3 *Ibid*em
4 *Ibidem.*
5 *Ibid*em.
* Raul Hilberg, né le 6 juin 1926 à Vienne en Autriche et mort le 4 août 2007, est un historien et politologue américain d'origine juif. Son grand ouvrage *La Destruction des Juifs d'Europe parait en 1961ou il est question de la shoah il parle de cinq millions de victimes.*
6 Hilberg, Raul, la politique de la mémoire, tr Marie-France De Poloméra, Paris, Gallimard, 1996, in Adler, Laure, op.cit., p. 462.





مفادها أن خاصيّة "الانتظار اليهودي" أهمّ من أن تكون مجرد طبيعة أنثروبولجية أو نفسية، بل هي قناعة لا بل "استراتيجية"، هي فكرةٌ قد أثبتت فشلها أثناء الحرب العالمية الثانية من خلال المحرقة أو ربما أثبتت نجاحها من خلال ظهـور إسـرائيل كدولة لليهود المنتظرين.

وبما أن الانتظار نقيض الفعل *(action)* أو هو اللا-فعل، وبمـا أن الفعـل هو ميدان السياسة عند **آرندت**، ينتابنا الانطباع أنّ هذا الوجود اليهودي يُعـاش دائماً كوجود خارج العالم أي كوجود لا-سياسي. لذلك يُعلّق **ياسـبرس**: *"إنّ كتابك يُعطي الانطباع أن الشخص عندما يكون يهوديـاً، لا يُمكنـه فعـلاً أن يعيش*[1]." إنّ الفكرة الأساسية التي تُقنعُ بها **آرندت** أيّ قارئ، هو أن هناك وجودا يهودياً يلاحق كل اليهود. أن تكون يهودياً، فذلك شيء لا يُمكن نسيانه حتى لو عزم المرء على العيش من دونه، وحتى لو كان الشخص اليهودي متحرراً من تهوّده فإن العالم سيذكّره به، وعلى الرغم من أن جيل الأنوار خلق علاقة مُتحددة مـع مسألة التهوّد. هذا ما تقوله **إليزابتو أيتنجر** عندما تُقارن جيـل **آرنـدت** بجيـل الأنوار:

"بالنسبة إلى **آرندت** وجيلها، تعني المسألة اليهودية شيئا مختلفا تمامـا عمـاّ كانت في نظر جيل اليهود في عصر التنوير الذي تنتمي إليه **رحيل فارهاجن**"[2].

يُعدُّ عصر الأنوار مُنعطفاً فيما يتعلّق بـ "الوجود اليهـودي" لأنّ مسـألة الانتماء اليهودي عرفت في هذه الفترة تحوّلا كبيرا من مسألة التـدّين إلى مسـألة العرق، إلاّ أنّ الانتماء إلى اليهودية بشكل عامّ لم يعد يُمثل الكثير أمام شـعارات العالمية والانتماء إلى إنسانية واحدة ووجود واحد، وبالتالي إلى مُواطنة مُتعاليـة لا تأخذ بعين الاعتبار الانتماء الجماعي والعرقي. أماّ التدين اليهودي فلم يعُد يُمثـل الكثير في نظر اليهود أنفسهم، لأنهم سينغمسون في أوربا عصر التنوير. فـإلى أيّ حد يُمكن أن نتحرّى مصداقية هذا المعطى؟

---

1 Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *la philosophie n'est pas tout à fait innocente,* Paris, Payot, *2006,* p. 112.

2 Etinger, Elizbieto, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, London, Yale University, 1995, p. 36.





لا يمكن تجاوز فكرة ظهور التنوير اليهودية *Die jüdische Afklärung* أو ما سماه الكاتب الألماني المعاصر **لكانط**، **موسى بن مِندل**[1] "*الحسقلة*"[*]، *la Haskala* فقد تزامن ظهور نص **كانط** "*الإجابة عن السؤال: ما الأنوار*" مع نص للكاتب اليهودي **ابن مندل**، كما لو كان هناك لقاء كما يقول لنا **ميشال فوكو**، بين الأنوار المسيحية والأنوار اليهودية، بل أصبحت *الحسقلة* بشهادة **كانط** نفسه، رمزاً ومثالاً يحتذى به في كيفية تجاوز العوائق الفكرية التي يفرضها كلٌّ من اللاهوت المسيحي واليهودي، لنقرأ ما يكتبه **كانط** لابْن مِندِلْ بعد قراءة نصه "*أورشليم*":

"لقد أحسنت التوفيق بين ديانتكم وحرية الوعي بشكل لم يكن بإمكاننا تصور أنه ممكن من قبل ديانتكم... كما عرضتم كذلك ضرورة حرية وعي غير محدودة بالنسبة إلى كل الأديان، بشكل عميق وواضح لدرجة أنني أتصور أنّه على الكنيسة أن تفكر في تطهير نفسها من كل ما يمكن أن يُعيق توحيد الناس، بخصوص النقاط الأساسية للدين[2]."

لا يُمكن فهم "المسألة اليهودية" من دون فهم أهمية حركة *الحسقلة*، وبالتالي يُمكن فهم المسار الذي حدث منذ جيل **رحيل فارنهاجن** لغاية جيل **حنّة آرندت**، والانتكاسة التي حدثت لحركة التنوير الأوربية و*الحسقلة* اليهودية، حيث لم تنتشر الأنوار كما تصّور **كانط** في آخر نصه. يبدو الأمر واضحاً من الكيفية التي بلغ بها الأوربيون القرن العشرين بمعاداتهم للسامية، وبلغ بها يهود أوروبا القرن العشرين وهم مُتمسكون بتفردهم وخصوصياتهم، وهي المسألة التي تعود إليها **آرندت** في

---

1 *Moses Mendelssohn*

* ظهرت حركة "الحسقلة" في عصر الانوار لتعبر عن حركة التنوير اليهودية، وانتشرت بعد ذلك في كل اوربا ووصلت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى شمال افريقيا والبلدان الإسلامية. وقد كان **موسى بن مندل** صديق المفكر لسينغ، أحد اهم ممثلي هذه الحركة من خلال كتاباته المثيرة للجدل. وقد تمثلت حركة "الحسقلة" في مُحاولة ادماج اليهود في مُجتمعاتهم من خلال تغيير اللباس وتعلم اللغات، والتخلي عن العبرية، والاهتمام بالآداب والعلوم الأوربية. لكن اهم خاصية تميز بها التنوير اليهودي هي تجاوز العادات والتقاليد اليهودية التي جعلت من اليهودي يبدو شخصاً متفرداً.

2 Foucault, Michel, *le gouvernement de soi et des autres, cours au collège de France* (1982-1983), Paris, Gallimard, 2008, p. 12.





نصها حول "أصول التوتاليتارية". فالظاهر من نص **أتنغور** أن جيل الانوار الـــذي تحرر فعلا من يهوديته، لا يمثّلُ إلاّ النخبة المثقفة التي انــدمجت بشــكل كلّـــيّ في الأفكار التنويرية للعصر، وإذا كانت **رحيل فارهاجن** أفضل من يُمثّل هذه النُخبة، فإنّنا نكتشف من سيرة حياتها أنها وهي المثقفة صاحبة صالون أدبـــي، لم تتخلص كليّا من هذا الانتماء الذي لم يكن يعني لها الكثير على المستوى الفكري لكنه ظلّ يعني الكثير على المستوى الاجتماعي. إنّ هذه المسألة تُؤكد أكثر مـــا تُؤكـــد أنّ "البيوغرافيا" تكشف لنا حقائق أكثر دقة من دراسة حياة الجيل وتُساعدنا علـــى تجاوز الكثير من الأحكام المتسرّعة والمُسبقة.

إنّ الفكرة الأساسية التي تخرج بها **آرندت** من نص **رحيل فارهجن** هي أنـــه على الرغم من ابتعاد اليهود كل البُعد عن العادات والتقاليد اليهوديـــة والثقافـــة والهُوية اليهوديّتين، سواء في عصر الأنوار أو في الأزمنة الظلماء، فـــإنّ وجـــودهم يعتبر دائماً مُشكلاً سياسياً يتمثل خاصّة في استحالة الاندماج السياسي في الجسم الاجتماعي. وعلى الرغم من أنّ **ياسبرس** يُحاول أن يوجّه **آرندت** نحو فيلســـوف من أصول يهودية، عاصر نفس فترة **رحيل**، نعني **سبينوزا** الـــذي بلـــغ الســـلام الشخصي بفضل الفلسفة، إلاّ أن هذه الإحالة لن تغيرّ شيئاً من موقف **آرنـــدت**، لأنها بدأت تتيّقن بأن السياسية هي المعنية هذه المرّة وليست الفلسفة. إنّ **رحيـــل** ليست فيلسوفة وبقية اليهود ليسوا فلاسفة، وكل المنبوذين في هذا العالم ليســـوا كذلك. إنّ المُشكل ليس فلسفياً بقدر ما هو سياسي. هذا ما تُحاول **آرنـــدت** أن تُقنعنا به ويتضح ذلك خاصّة من خلال انتقالها إلى مفهوم معاداة-السامية، الـــذي تُنقب عن جذوره التاريخي.

## • معاداة السامية في أوربا:

تنكبّ **آرندت** في سنة 1929 ومن خلال مجموعة كـــبيرة مـــن الأبحـــاث استمرت لغاية نهاية الحرب العالمية الثانية، على البحث عن علاقة اليهود بتهوّدهم، وعن كيفية تغيّر هذه العلاقة من فترة إلى أخرى بحســـب التحـــوّلات السياســـية والاجتماعية، وعن أشكال تغير وضعهم الاجتماعي والسياسي من خلال الشكل





الذي يأخذه تهوّدهم. تتوقف **آرندت** عند مفهوم "التهوّد" (أو "اليهودانية") من خلال رصد ملامحه الاجتماعية والأنثروبولوجية الضاربة بجذورها في كل التاريخ اليهودي، وهي بذلك تعتمد على التاريخ وعلم الاجتماع وعلى علم النفس، لتقدم لنا قراءة تقترب أكثر من علم الانثروبولوجيا لتفسّر لنا اخيراً ماذا تقصد بالوضع اليهودي أو "اليهودانية"؟

نقرأ في نص "أصول التوتاليتارية": "إنّ عيب التهوّد وعيب المثلية الجنسية، رذيلتان أصبحتا متشابهتين جدا في التفكير الفردي وفي التأثير الاجتماعي"[1].

تعود **آرندت** لشخصيات رواية **مارسيل بروست** "في البحث عن الزمن الضائع" لتُشبّه "الوضع اليهودي" بالمثلية الجنسية *homosexualité* وذلك في الممارسات الاجتماعية والتفكير الشخصي. بطرح هذه المسألة، تعتبر **آرندت** أنّ اليهود يُبالغون في إبراز تفردّهم وخُصوصيتهم، وكأن هذا الانتماء أهم ما يُمثل شخصيتهم، وكأنهم مُختلفون عن الجميع ولابد أن يبدوا مُختلفين عن الجميع فقط لأنهم يهود. تضع **آرندت** المقارنة بين المثيلة الجنسية والتهوّد تحت عُنوان: "*الرذيلة والجريمة*" *(Vice et crime)*، إذ تعتبر أنه بالنسبة إلى "الحس العام"، الاستعداد النفسي للشذوذ يدفع إلى الاستعداد النفسي لارتكاب الجريمة، وهي تستشهدُ في نصها بما يقوله **بروست** نفسه: "*إنّ البعض يُسامح بسهولة أكبر القتل لدى الشواذ والخيانة لدى اليهود لأسباب تتعلّق بالخطيئة الأولى وبقدر العرق*[2]"، كما لو أنّ الشخص عندما يكون يهودياً، ينتظر منه الجميع الخيانة وعدم الوفاء. هل هو فقط حكم مُسبق لا يحمل أية حقيقة بداخله؟ تبحث **آرندت** في حقيقة هذا الحُكم.

ترى **آرندت** أن اليهود شاركوا في تكوين هذا الحُكم، بل تقبّلوه وحاولوا أن يبدعوا في إظهاره من خلال تواجدهم داخل المجتمعات الأوربية وغير الأوربية، إنه جزء من سماتهم النفسية، **فآرندت** ترى أنّ الشعور بالانتماء اليهودي لدى اليهود أضحى يكبر ويزداد كلما وقع إقصاء اليهود سياسياً وكلما تقلّص التهود

---

1 Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 316.

2 *Ibid*, p. 317.





الديني. إنها تُسمي هذه المسألة "هَوَس الشعور بالانتماء": كلما شعرت فئة بإقصاء سياسي، زاد لديها هوَس الانتماء حدّة، هكذا يُفسّر ويفهم تكتُل اليهود حول هويتهم، بما في ذلك المثقفون منهم.

"أصبح الأصل اليهودي محروماً من دلالاته الدينية والسياسية، وأصبح يمثّل في كل مكان، خاصيّة نفسية وتحوّل إلى "يهودانية"، وعليه صنّفت هذه الخاصيّة في خانة الفضائل أو الرذائل[1]."

ما أرادت أن تتوقف عنده **آرندت** هو أنّ هوس "اليهود بيهوديتهم" ليست له أسباب مرتبطة بالتدّين ولا بالتسييس، بل هي مسألة أنثروبولوجية مُرتبطة بشيء ما خفي. وما تُحاول أن تصل إليه **آرندت** هو أن تتأكد إن كانت لهذا الهوس بالتهوّد وانتشار تلك الأحكام المُسبقة حول اليهود، علاقةٌ معيّنة بإقصائهم السياسي وبتطور مشاعر مُعاداة-السامية تجاههم.

أوّلا هل تمّ فعلا إقصاء اليهود سياسياً؟ هل رغب اليهود فعلا في المُشاركة السياسية، وبخاصة عند ظهور الدول-الوطنية في أوربا؟ تبحث **آرندت** عن الذي حدث فعلا؟ كيف انتهى اليهود إلى هذا الوضع؟ تبحث في التاريخ وتبدأ بطرح الأسئلة التي تُحرج اليهود والتي تُحرك كل الأحكام المُسبقة حول المسألة اليهودية ومُعاداة-السامية. لم تتوقف **آرندت** عند هذا الحدّ، بل واصلت تناول المسألة اليهودية في أكبر بحث تاريخيّ وانثروبولوجيّ لها هو "*أصول التوتاليتارية*" حيث شرعت بالبحث في الأرشيف والاعتماد على الإحصائيات. تعود **آرندت** إلى التاريخ وإلى الأدب وإلى السياسة. تزاول انثروبولوجيا سياسية وتاريخية، نعني العودة إلى علم الإنسان وتاريخ تشكّلاته الثقافية، أي إلى كل ما يُساهم في فهم معنى التهوّد في أوروبا القرن العشرين من خلال "الإنسان اليهودي". نقرأ في النص:

"كلما فقد الأصل اليهودي أهميته الدينية والوطنية والاجتماعية-الاقتصادية أصبح التهوّد أكثر هوسا. كان اليهود مهووسين، كما يُمكن أن يكون الإنسان مهووساً بعيب أو خاصية جسدية، وانغمسوا فيه كما يُمكن أن ننغمس في الحياة"[2].

---

1 *Ibid*, p. 317.
2 *Ibid*, p. 321.





تنتقد **آرندت** الوضع اليهودي من الداخل من خلال البحث عن الأسباب الحقيقية التي جعلت الأحكام المُسبقة حول اليهود مُمكنة ولقد حاولت تفكيك الأحكام المسبقة حول معاداة-السامية، من خلال توخّي الطريقة التي تمارسها تقريبا في كل مشاريعها الفكرية، نعني البحث عن الحقيقة التي غذّت هذه الأحكام المُسبقة:

"إذا كنّا نريد تدمير الأحكام المسبقة، علينا دائما أن نجد أولا تلك الأحكام الموجودة بداخلها، أي مضمون الحقيقة فيها[1]."

تعترف **آرندت** في مجلة (*The review of politics*) أنها كانت ترغب في تقديم "البنى الأولية"* لمعنى السامية ومُعاداة السامية، ما وجدته أنثروبولوجياً في الفرد اليهودي وقد أثّر اجتماعيا على التواجد اليهودي عبر كل الأوطان وبالتالي أثّر سياسيا على وضعهم، وماتت **آرندت** وهي تعتقد انه سيُؤثر كذلك على الدولة التي أقاموها في فلسطين.** إنّ أهمّ حقيقة تخرج بها **آرندت** في قراءتها للأحكام المُسبقة حول معاداة-السامية، هي أنّ اليهود يتحملون جزءاً كبيراً من المسؤولية في تطوّرها. فبالإضافة إلى تلك الخاصيّة المتمثلة في "الهوس بالتهوّد"، هناك ثلاثة أسباب رئيسة تقولها **آرندت** في *أصول التوتاليتارية*:

على العكس من كل الأحكام المسبقة التي تقول إنّ مُعاداة السامية هي نتيجة لغياب مبادئ الدولة-الوطنية من جهة، ولارتفاع التعصب الديني من جهة أخرى، فإنّ ما تُلاحظه **آرندت** هو تصاعد معاداة-السامية كلما ازداد تطوّر الدّول-الوطنيّة في أوروبا والأمر يعود إلى مجموعة أسباب، تجرُأ على كتابتها في أوج حساسية اليهود من هذا الموضوع، والتي يمكن اختصارها في أربعة أسباب:

- تكتب **آرندت**: "*نذهب إلى التفكير في أنّ مُعاداة-السامية وسيلة جيدة للحفاظ على وحدة الشعب اليهودي*[2]." لد قام اليهود باستغلال فكرة

---

1 Arendt, Hannah, *Qu'est- ce que la politique*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p. 40.

* علما أنّ البنيوية كمنهج بدأ ينتشر بعد ظهور كتاب **كلود لفي ستروس**: "الأسس البنيوية للقرابة" (structure élémentaire de la parenté).

** نتناول موقف آرندت من إنشاء دولة إسرائيل في الفصل الثاني

2 Arendt, Hannah, *Qu'est- ce que la politique*, op.cit., p. 328.





معاداة السامية ودعمها أحياناً: فمنذ "المحرقة" وجد اليهود في مُعاداة السامية فكرة قويّة لتوحيد الشعب اليهودي.

- تكتب: "تفادى الشعب اليهودي (...) كل عمل سياسي لمدة ألفي سنة"[1].

اقتناع اليهود بشكل عام، أهم خُلقوا لمهمة ربانيّة فوق هذه الأرض أبعدهم عن أيّ مُشاركة سياسية في أوطانهم.

- ازداد حقد الآخرين على اليهود بسبب تضاعف ثرواهم من جهة ورفضهم المُشاركة السياسية في الوطن من جهة أخرى.

أمّا في نصها: *آيشمان في القدس*، فإنّها تذهب إلى التشكيك في نزاهة مجالس اليهود عبر أوربا حيث تبحث **آرندت** عن هذه الحقيقة التي جعلت من اليهودي "ضحية العالم"، بل يبدو أن هذه الضحية شاركت بجزء كبير في مصيرها كضحية وأصرّت في بعض المناسبات أن تبقى ضحية، وتجرأُ **آرندت** وتكتب الجملة التي لن يغفرها لها اليهود ولقد حمّلتها إلى الأبد لقب: "اليهودية ضد اليهود"[2]:

"الحقيقة هي لو كان الشعب حقا غير منظم ولا يملك اتجاها، لعمّت الفوضى وحدثت الكثير من المآسي، لكنّ الرقم لن يبلغ أبداً أربعة ونصف إلى ستة ملايين ضحية"[3].

تُلمّح **آرندت** إلى أنّ المحرقة لم تكن ممكنة عملياً لهذه الدرجة، وبهذه الفظاعة لولا تواطئ من اليهود أنفسهم أو من مجلس اليهود. تُغضب **آرندت** منها كل أصدقائها اليهود، وعلى رأسهم الأب الروحي **بلمفليد** كما تُتهم بالخيانة وعدم مُراعاة شعور اليهود وهم لا يزالون مُتأثرين بالمحرقة. ومن ثمّ تُحقق **آرندت** خطوة مُهمّة في تصورها للفكر السياسي ومهمته المتمثلة في ضرورة كشف الحقيقة للجمهور، مهما كانت هذه الحقيقة مؤلمة. ستعود **آرندت** إلى هذه الفكرة في

---

1 *Ibid*, p. 329.

2 هو ما كتبته مجلة «le nouvel observateur» سنة 1962 في تقديمها لأنا آرندت بعد ظهور كتاب "آيشمان في القدس".

3 Adler, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, p. 466..





محاضراتها حول **كانط** لتقف عند تشديده على أهمية الجمهور *Publikum* في تجلي الحقيقة السياسية.

## • معاداة –السامية في الجزائر:

سنة 1943 تستمر **آرندت** في طرح مسألة الأصول التاريخية لمفهوم معـــادة–السامية، من خلال نص *"لماذا تم إلغــاء مرســـوم كريميـــو؟"* المنشـــور في مجلـــة *contemporary Jewish record* دائماً لتبيّن أن الأمر ليس بدعة جديدة ولا أداة من أدوات الدعاية النازية فقط، بل إن للمسألة جذورًا تعود إلى القرن 19 وهو ما يُسمى في التاريخ السياسي والثقافي الفرنسي *بقضية دريفوس* حيـــث تـــذهب إلى اعتبار أن إلغاء "مرسوم كريميو" في الجزائر، ما هو إلاّ شكل من أشكال تأثير قضية دريفوس على المعمّرين الفرنسيين في الجزائر.

لقد منح مرسوم كريميو الجنسية لكل السكان اليهود الذين كـــانوا يمثلـــون حوالي 1.5 بالمائة من السكان الأصليين: "يتمتع بحقوق المواطنين الفرنسيين، مـــن خلال تطبيق مرسوم مجلس الشيوخ (Senatus Consulte) 14 جويليا 1865، كل اليهود من السكان الأصليين في الأراضي الجزائرية."[1]

تطرح آرندت مسألة تنامي معاداة–السامية في الجزائر، بعد دخول الفرنسيين إليها، قائلة:

"منذ قضية دريفوس، لم تهدأ الدعاية لمعاداة–السامية في الجزائر ولكن وقعت أعمال شغب دموية في العاصمة عام 1898 وفي وهران عام 1925، وكذا في عـــام 1934 بقسنطينة كان مسموحا بها من قبل الإدارة والشرطة[2]."

أولاً، لا بدّ من الإشارة إلى طبيعة الفرنسيين المقيمين في الجزائر المُختلفـــة إلى حدّ بعيد عن طبيعة الفرنسيين المقيمين في فرنسا، حيث يشـــير المـــؤرخ **ميشـــال**

---

1 Ansky, Michel, *Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération*, Paris, éditions du centre, 1950. p. 37.

2 Arendt, Hannah, "*Why the Cremieux Decree was abrogated*?" In *Contemporary Jewish record*, April 1943, volume VI, in Bard college archives, New York, p. 117.





**أنسكي** لهذا الاختلاف: "إنّ الأوروبي الجزائري وخاصة الفرنسي المقيم منذ مدّة في الجزائر، يختلف بشكل واضح عن الفرنسي المقيم في فرنسا، لأنه خضع لتأثير عدّة أجناس. إنه جريء جدا ولديه قدرة على التحمل أكثر، إنه الشخص الذي يقرر ما يريد ويعمل جاهداً من أجل تحقيق ذلك مهما كانت الصعاب. هناك طبقة المُعمّرين والأغنياء من السكان الأصليين المُسيطرة على البلد من خلال الثورة والنفوذ، توجد إدارة شمولية، كيدية، روتينية دائماً على استعداد لخدمة مصالح الأقوياء وهي بلا هوادة مع الضُعفاء. غالباً ما تمّت مُقارنة النظام السياسي والاجتماعي للجزائر بالنظام الاقطاعي وقد كان هناك نصيب من الحقيقة في هذه المُلاحظة"[1].

بالنظر إلى طبيعة المعمّرين وإلى أسباب أخرى سياسية خاصّة، تذهب **آرندت** إلى اعتبار أنّ الفرنسيين استطاعوا أن يُحققوا في الجزائر، ما فشلوا في تحقيقه في فرنسا. في النسخة الأولى للمقال التي نُشرت في ( *Contemporary Jewish record*.) وحملت عنوان: *"تاريخ الجزائر وإلغاء مرسوم كريميو"* تفتح النص بهذه الجملة أو هذه الحقيقة التاريخية:

*"سنة 1830، عندما دخل الفرنسيون إلى الجزائر، حاربهم كل السكان من المسلمين بكل قوة، لكن رحبّ بهم حوالي 30.000 يهودياً*[2]." تُضيف **آرندت** إنّ اليهود لم يرحبوا بالفرنسيين فقط ولكنهم أعلنوا يوم 6 أوغسطس يوماً وطنياً: "*مع أنهم لم يكونوا مقدّرين من قبل الفرنسيين*[3]."

لعلّ في هذا التصرف من يهود الجزائر تأكيداً لتلك الخاصيّة اليهودية المتمثلة في أنّ اليهود رفضوا دوماً المُشاركة السياسية وأنّهم لم يشعروا بأنّ هذا البلد هو بلدهم مع أنهم يقيمون فيه منذ القرن الثالث عشر قبل-المسيح. لا تضعُ **آرندت**

---

1 Ansky, Michel, *Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération*, op.cit., p. 48.

2 Hannah Arendt, "The story of Algiers and abrogation of the Cremieux Law", In Contemporary Jewish record, 18 mars 1943, in Bard college archives, New York p. 1.

3 Ibid, p. 1.





سطراً تحت تلك الخاصيّة التي اشتهر بها اليهود المُتمثلة في اللامبالاة (الأنانية) بما يحدث لغيرهم، لجيرانهم، لأبناء وطنهم. تلك الخاصية التي يذكرها **برونو باور** Bruno Bauer[α] والتي يعود إليها صديقه الشاب **كارل ماركس** حول المسألة اليهودية:

"*إنكم أنتم اليهود، أنانيون، تُطالبون بتحرر خاص بكم ولأنفسكم بصفتكم يهودا. عليكم أن تتصرفوا بصفتكم ألمانا، ومن أجل التحرر السياسي لألمانيا، وبصفتكم أناساً من أجل تحرر الإنسانية*"[1].

من البيّن في ذلك النص، أنّ **آرندت** مرّت مرور الكرام على حقيقة الحكم المسبق الذي تشكّل عبر تاريخ اليهود أينما كانوا، نعني وسمهم بالأنانية والخيانة وعدم الوفاء: ألم يشعر اليهود (يهود الجزائر) يوماً أنهم مواطنون في بلد أقاموا فيه منذ أكثر من ثلاثين قرن؟ لماذا سكنوا وطناً بعقلية الغجر الرحَّل؟ هل يعود ذلك فعلاً إلى اقتناعهم أنهم خُلقوا لمُهمة ربانية؟

في النص المتعلق بمرسوم كريميو، لا تشير آرندت إلى خاصية اليهود ومسؤوليتهم في تنامي معاداة السامية، كما ستفعل لاحقاً في نص "أصول التوتاليتارية"، بل كل ما تفعله هو مُحاولة طرح المسألة من وجهة نظر استعمارية فقط، لتعتبر أنّ مرسوم **كريميو** جاء لكي يحُلّ مُشكلا سياسياً لفرنسا. لننظر إلى

---

α «La Question Juive» (1844), texte peu connu et rarement édité, pour les raisons que l'on imagine aisément, que Marx écrivit afin de proposer une solution à la résolution du problème posé par la présence du judaïsme à l'intérieur des sociétés modernes. L'ouvrage de Marx se voulait une réponse à celui, éponyme, de Bruno Bauer, son ancien professeur, mais souhaitait aller plus loin dans l'examen approfondi de ce qu'il en est de l'essence même du judaïsme, n'hésitant pas à mettre en relation l'aliénation et la domestication des peuples et des nations par les puissance mercantiles et usurières, et ce qu'il nommait clairement comme étant la domination universelle de «l'esprit Juif». voir la préface de MARX Karl, La question juive, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Trambley, http://pages.infinit.net/sociojmt, Paris, La fabrique, 2006.

1 Marx, Karl, la question juive, op.cit., p. 11.





المشهد: خسارة فرنسا في حربها ضد ألمانيا سنة 1871؛ تنازل الإمبراطور عن الحُكم؛ ظهور الثورات في الجزائر (ثورة **الشيخ الحداد والمقراني**) وما تلاهما من حصار لمنطقة جيجل والشمال القسنطيني. لقد وُضع المرسوم الذي سيمنح الجنسية لكل يهود الجزائر في قلب الأزمة الفرنسية. تُفسر لنا آ**رندت** الأمر في سببين:

"كانت الحكومة تعتبر اليهود الجزء الوحيد من الشعب الجزائري الذي يستحق الثقة. كان هذا هو السبب الرئيس الذي جعل حكومة **قمبيتا** GAMBETTA متحمسة جدًا لكي يتمتع المواطنون اليهود بكامل حقوقهم"[1].

يبدو أنّ المرسوم جاء ليُجازي اليهود على استقبالهم الحار للفرنسيين، لكن هذا ليس سببا سياسياً، بل أُريد لليهود أن يُصبحوا عونا لـ 38000 فرنسيّاً متواجدين في الجزائر في تلك الأوقات الحرجة. هو إذا استرضاء لـ 30000 جزائريّا من أصل يهودي حتى يُكوّنوا جبهة واحدة ضد العرب. أي هو شكل سريع لمُضاعفة نسبة الفرنسيين المتواجدين في الجزائر من خلال إدماج الجزء اليهودي. أمّا السبب الثاني:

"السبب الثاني [فـ] يكمن في أنّ اليهود على العكس من المسلمين، مرتبطون ارتباطا وثيقا بالوطن الأم (فرنسا) من خلال إخوانهم في فرنسا"[2].

لقد ساعد اليهود من الفرنسيين المقيمون في فرنسا والمُتواجدون في المجلس الكنيسي، على تقديم ضمانات لإدماج سريع ليهود الجزائر من خلال تغيير الحاخامات المحليين. إذّاك أصبح اليهود عاملا مُهمّا لإحلال التوازن في الجزائر، بين العرب الغاضبين والفرنسيين المعزولين في بلد لا يعرفون عنه الكثير. إنّ وُجود اليهود في الوسط يُعتبر مكسباً كبيراً لمساعدة المُعمّرين على الشعور براحة أكثر من خلال تأييد اليهود. طبعاً تغيّر الوضع بعد 1894، أي بعد تداعيات قضية دريفوس التي ساهمت في نشر الأفكار المعادية للسامية في المجتمع الفرنسي وهو ما يظهر

1 Arendt, Hannah, *Why the Cremieux Decree was abrogated*? op.cit., p. 117.

2 *Ibid*. p. 117.





للوهلة الأولى، من خلال القراءة السريعة التي يُقدّمها كل المـؤرخين، وبخاصـة الأمريكيّون منهم حيث يقول كلا من **ماريوس** Marrus **وباكستون** Paxton إنّ "*فيشي هو الذي تلقى الضغوطات من الجزائر وليس العكس*[1]." بـدأ الـتفكير في إلغاء المرسوم من طرف المجلس العسكري بالجزائر، وفي 11أكتوبر يُسـحب مـن اليهود الحق في الحصول على الجنسية الفرنسية، بعد سبعين سنة من تطبيقه*. لكن الأمر الذي خلق أزمة إنسانية واجتماعية حقيقية ليس حرمان اليهود من التجنس، بل تداعيات إخراج اليهود من المدارس والوظائف، شهرين فقـط بعـد تطبيـق القانون: «*في 19 ديسمبر 1940 لم يبق معلم يهودي يـزاول مهنتـه في التعلـيم الحكومي، وفي 1941 لم يتبق إلاّ 2 بالمائة من الأطباء والمحامون والطلبة*»[2]. تَعتـبر **آرندت** أنّ إلغاء المرسوم تمّ بطريقة غير قانونية من طرف حكومة **فيشي**، لكـن يبدو أنه أثناء إلغاء المرسوم، تغيّرت البُنية الديموغرافية للجزائر، وأصبح اليهـود لا يُمثلون نسبة مُهمّة في عدد السكان، إذ تضاعف عدد المعمّرين عشرَ مرات أكثـر من عدد اليهود:

"أصل مجموع السكان البالغ 7234084 هنـاك 987252 أوروبيـا، منـهم 853209 كانوا مواطنين فرنسيين. من هذه الأخـيرة، يوجـد حـوالي 100000 يهوديا"[3].

---

1 Mselati, Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, Paris, l'Harmattan, 1999, p. 7.

* la naturalisation collective des juifs d'Algérie bouleverse leurs univers, les fait de se détacher de la communauté musulmane de ce pays. Recensés sur l'état civil, ils apprennent à lire et à écrire, découvrent l'hygiène, sortent des petits métiers traditionnels pour entrer dans d'autres professions, sans devoir rien renier sortent des petits métiers traditionnels pour entrer dans d'autres professions, sans devoir rien renier de leurs coutumes religieuses ou culinaires.» Benjamin Stora in Mselati, Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, op.cit., p. 8.

2 *Ibid*, p. 7.

3 Arendt, Hannah, *Why the Crémieux Decree was abrogated*? op.cit., p. 120.





لم يعد اليهود يُمثلون قوّة سياسية، ولا حتى معنوية للفرنسيين: ألا يكفي هذا لتغيير الخطة الاستعمارية الفرنسية المُنتهجة في الجزائر، بحيث يتمّ استرضاء العرب هذه المرّة من خلال إلغاء المرسوم وتقديم الشعور بإحلال العدل بين العرب واليهود؟ ألا يُعتبر التنازل عن المرسوم ورقة سياسية جديدة قدّمتها فرنسا لإعادة إحلال التوازنات في الجزائر وتنميق صورها الاستعمارية؟

إنّ طرح معاداة-السامية في الجزائر من خلال إلغاء "مرسوم كريميو" الذي تُقدمه لنا آرندت أو كما تُقدمه لنا **آرندت**، لم يكن مُقنعاً لأكثر من سبب: أولاً لأن وضع العرب من الأهالي كان أسوأ بكثير من وضع اليهود، وحتّى لو تمّ إلغاء المرسوم لاسترضاء الساخطين من العرب، فإنّ العرب لم يستفيدوا لا من قريب ولا من بعيد بوضع المرسوم أو إلغائه. فقد كان من شأن السكان العرب أن يشعروا بتطور المعادة اتجاههم وبظلمهم أكثر من مرة بوضع هذا المرسوم، فقد كان "الشباب الجزائري" يشعر بتمييزه عن الفرنسيين أوّلا وعن اليهود ثانيا، ويحلم بوضع يُشبه وضع اليهود في الجزائر وهو ما يظهر في شهادة المؤرخ الجزائري الذي كان شاباً أثناء الثورة **محمد حربي***. يبدو واضحاً أنّ مصالح فرنسا في الجزائر كانت أهم بكثير من أن تُقاس من خلال أية مشاعر مهما كانت دوافعها سواء ضد-السامية أو ضد العرب.

---

* يرى المؤرخ **محمد حربي** انه وبالنسبة إلى المثقفين الجزائريين أو ما يسميه هو بـ "الشباب الجزائري" LES JEUNES ALGERIENS": "فإنّ فرنسة اليهود كانت تمثل للشباب الجزائري نموذجا يحلمون به، لكن بالنسبة للمستعمر، فإنّ المجنسين يبقون سكان أصليين des indigènes وعندما يتزوجون من معلمات فرنسيات، فإن زوجاتهم سيصنفن في خانة السكان الأصليين les indigènes. هذا المعطى السلبي دفعهم إلى رفع شعارات ثورة 1789 ضد المستعمر. كيف يمكن الجمع بين الأفكار المرتبطة بالحرية، المُساواة، الأخوة وحقوق الإنسان مع الممارسات المبنية على القمع، الاستبداد والتمييز العنصري؟ بدأ هذا التناقض يقف في وجه المستعمر ويُظهرُ شيء فشيء وجهه الحقيقي." لكن ما يُسمى "بالشباب الجزائري" أو "المعلمون الجزائريون" فهي لا تُمثل إلاّ نخبة صغيرة من المثقفين الجزائريون الذين كانوا مع فكرة المواطنة الفرنسية والتساوي بوضع اليهود. انظر نص:

Harbi, Mohamed, *culture, politique et conflits*, in *Algerie- France- Islam*, actes du colloque organisé par le Centre français de l'université de Fribourg en BR (Les 27 - 28 octobre 1999, Paris, L'harmattan, 1999, p. 164.





إنّ الدافع الأول والأخير لوضع المرسوم ثم لإلغائه، هي مصلحة فرنسا أولا وأخيراً. لقد وُضع المرسوم لكسب وُدّ اليهود على حساب العرب الغاضبين على فرنسا والمقاتلين من أجل طردها وقد أُلغي لاسترضاء هؤلاء العرب عندما ثاروا مرة أخرى وعندما أصبح اليهود لا يُمثلون شيئاً ذا قيمة سياسية في حسابات فرنسا. ما لم تقله **آرندت** في هذا المقال أو البعد الذي لم تأخذه بعين الاعتبار، هو أنّ الإمبريالية الفرنسية هي التي كانت تُحرّك قرارات فرنسا في الجزائر وليست معاداة-السامية، التي تطورت بعد "قضية **دريفيس**".

الاستنتاج الذي نستخلصُه من القضيتين كلتيْهما (**دريفيس وكريميو**)، هو أنّ "قضية دريفيس" قدّمت نموذجاً باطلاق لمعاداة السامية في فرنسا وتطورها لدى بعض الفرنسيين. لكن "قضية مرسوم **كريميو**" لا تُقدّم لنا نموذجا إلاّ لأشكال الامبريالية الاستعمارية وهي إن أثبتت شيئاً بخصوص الوضع اليهودي فإنها تبثث شيئاً واحداً، ألا وهو مسؤولية اليهود في تطور مشاعر الحقد ضدهم وهو ما ذكرته **آرندت** في نصها حول *أصول التوتاليتارية* عندما قالت: "ازداد حقد الأخرين على اليهود بسبب تضاعف ثرواتهم من جهة ورفضهم المُشاركة السياسية في الوطن من جهة أخرى". هذا هو التبرير الوحيد الذي نجده لتفسير عدم اندماج اليهود في الجزائر مع أنهم أقدم من سكنها.

ختاما ومن منظور فكري صرف، نكتشف من خلال نص "*تاريخ الجزائر وإلغاء مرسوم كريميو*" الذي كُتب سنة 1943، كيف تكونُ العودة إلى استقراء الحدث التاريخي بكل الدقة التي تقتضيها الطريقة التاريخية، ضرورةً لُمزاولة وإعمالِ الفكر على الطريقة الآرندتية. تماماً كما كانت العودة إلى استقراء أحداث سيرة الحياة من خلال بيوغرافيا **رحيل فاهجن**، قد كوّنت الأساس الذي تبلور من خلاله، فكر **آرندت** في علاقته بالسياسة. في النّصّين كليهما، الفكر السياسي **لآرندت** هو تعبير عن فكر من أجل الحدث، ويكون الحدث الرابطةَ التي تصل مفهوم السياسة بالعالم وبالواقع، ولسنا نعني ههنا السياسة باعتبارها ذلك التصوّر 'النَظْرَاني' الذي توارثناه داخل تاريخ الفلسفة السياسية بداية من **أفلاطون**. هذا الإرث الفلسفي السياسي هو الذي تنتقده **آرندت** وتعمل على تجاوزه من خلال الخروج بمفهوم السياسة من طوقه الفلسفي التقليدي.





## المخرج الثاني: من الفلسفة إلى السياسة

في نص *ما معنى السياسة؟* *Was ist Politik?*[*][1] تؤكد **آرنـدت** أن مفهـوم السياسة شهدَ لحظتيْ اختفاء داخل الفلسفة. اللحظـة الأولى كانـت في الفتـرة اليونانية حيث أنّ الفلسفة لم تعط مكانا أو مكانة للسياسـة، ذلـك أنّ التقليـد الإغريقي الذي بدأ بموت **سقراط**، أزّم علاقة الفيلسوف بالمدينة وتجلـى مفهـوم الفلسفة خاصة من خلال *مُحاورة فيدون* **لأفلاطون** من حيث علاقتـها بـالموت "*فالفلسفة هي أن نتعلّم كيف نموت*[2]" وأصبح الخلود لا الحياة هدفاً للفلسفة. أما اللحظة الثانية، فكانت في العصر الحديث، من خلال ظهـور المفهـوم الحـديث "للتاريخ". تقول في النص نفسه:

"نجد بدلا من مفهوم السياسة بكل الأشكال التي يُمكن فهمه على نحوهـا، المفهوم الحديث للتاريخ. إنّ الأحداث السياسية والحراك السياسيّ قد اختفيا داخل الحدث التاريخي"[3].

إذا كانت الأحداث السياسية والحراك السياسي، تركا مكانهمـا للحـدث التاريخي، فهل بقي للسياسة أي معنى؟ هو ذا السؤال الذي تتوقف عنده **آرنـدت** لتحديد مفهوم السياسة خارج تلك الفلسفات السياسية التي يُنظر إليها على أنّهـا شوّهت المعنى الحقيقي للسياسة. حاولت أن تقودنا شيئاً فشيئاً إلى معنى السياسـة الحقيقي، المُتمثل في الحرية وإلى محلّها الحقيقي الذي هو العالم.

---

* كان نص "*Was ist Politik*" مشروع حنة آرندت بعد لقائها بالناشر الألمـاني بيـبر Piper سنة 1955 الذي اقترح عليها كتابة "مُقدمة في السياسة". لكـن المشـروع لم يصل إلى التحقق. كان من المفـروض ان يحمـل مجموعـة مـن المقـالات هـي: الفلسفة والسياسة، ما هي السياسة؟، موقف سقراط. بعد رفض مؤسسـة روكفيلـر Rockefeller fondation لتمويل البحث، توقفت عن كتابة المشروع وقام الناشـر الألماني Ursula Ludz بجمع النصوص كما تركتها آرندت وقام بنشرها على شـكل أجزاء.

1 Arendt Hannah, *Qu'est ce que la politique?*, traduction de l'allemand Sylvie Courtine- Denamy, Paris, le seuil, 1995, p. 25.

2 Platon, *Phédon*, p. 98.

3 Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique, op. cit.*, p. *60*.





- **"سبب وجود السياسة": "الحُرية:**

تقول **آرندت**: *"إنّ معنى السياسة هو الحُرية"*[1] وتستشهد لتأكيد موقفها هذا بعلاقة *البوليس* (المدينة اليونانية) بالسياسة:

"أن تكون حراً وأن تسكن المدينة *polis* كانا يُمثلان تقريباً الشيء نفسه (...) لم يكن ممكنا أن يكون من يسكن المدينة، عبداً يتحمل قيود شخص آخر، ولا عاملاً يدوياً يخضع لضرورة كسْب قوت يومه."[2]

ما تُحاول **آرندت** أن تضع سطراً تحته هو أنّ أصل التفكير في السياسية، وظهور مفهوم *بولتكن politikon*، قد ارتبطا بتنظيم المدينة، حيث أُقصي من هذه المُشاركة كل من العبيد وبرابرة الإمارات الأسيوية. ما تُريد أن تؤكد عليه **آرندت** هو أنّ ما أسسه اليونان سياسياً يتناقض مع ما حاولت أن تُؤسس له الفلسفة السياسية التي بدأت مع **أفلاطون**. ويتجلى الأمر بلا مريةَ، من خلال مفهوم الحرية الذي يظهر في السياسية عندما يختفي في الفلسفة. هذا ما تعود إليه **آرندت** في نص آخر من خلال طرحها للسؤال: *ما الحرية؟* تقول:

"إنّ إرثنا الفلسفي يُجمعُ تقريباً على أنّ الحُرية تبدأ حيث يغادر الناس مجال الحياة السياسية المسكون بالكثرة"[3].

إنّ مجال التعدد والكثرة الذي يسكنه الناس هو مجال تحقق الحُرية، في حين أنّ **آرندت** ترى أنّ الإرث الفلسفي وجد فيه المجال الذي تنتهي فيه الحرية الفلسفية. وما تفعله هي من خلال مجموعة من النصوص، هو دائما مُحاولة تخليص مفهوم الحرية من مجموعة من التشويهات، بداية بالتشوّه الفلسفي مرورا بالتشوّه الاجتماعي، لتعيده إلى مكانه الطبيعي الذي هو السياسة.

في نص "*ما الحُرية؟*" المنشور في *كتاب "فيما بين الماضي والحاضر"*

---

1 Arendt Hannah, *Qu'est ce que la politique,* op.cit., p. *48.*

2 *Ibid,* p. *56..*

3 Arendt, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique), Paris, Gallimard, 1972. p. 204.





(*between past and future*)[1] سنة 1954، تطرح **آرندت** إشكالية جديدة تتعلّق بمدى تشويه المعنى الاجتماعي للثورة للمعنى السياسي للحرية. وهو ما ظهر في الأزمنة الحديثة حيث فقدت السياسة معناها الحقيقي المُتمثل في الحُرية، بل اعتبرت التخلُص من السياسة قمة التحرُر، فما كان يهم الشعب هو الحصول على حكومات تُحافظُ على حياتها وعلى أملاكها حتى تتحرر هي من عبء المُشاركة فيها، وعندما قرر الشعب المُشاركة في الحُكم فلم يكن ذلك بدافع التحرّر من التسلط بل كان: "*تحديا لأولئك الذين يعتدون على حياته وأملاكه*"[2]. في نص آخر "*حول الثورة*" تذهبُ **آرندت** إلى انتقاد فشل الحرية بعد الثورة والذي تُطلق عليه: "*الكنز المفقود*" (*le trésor perdu*)، وتستشهدُ بعبارة رجل الثورة الفرنسية **روبيسبير**:

"سوف نهلك لأننا لم نجد في تاريخ البشرية، الفترة التي نُؤسسُ فيها للحُرية"[3].

وعليه فإنّ البحث عن تأسيس الحُرية هو ما يُحرك الثورات، وهو كذلك ما تفقدُه الثورة عندما تنتصر ويدخل المضطهدون والفقراء للبحث عن حقوقهم وتغيير وضعهم الاجتماعي، حيث تأخذ الثورة لحظتها منحى اجتماعيّاً وتفقدُ كنزها الحقيقي المتمثل في التأسيس للحرية وهذه هي خيبة أمل **روبسبير**، سوف تهلك الثورة عندما تنحرف عن الحُرية وذلك عندما يجتاح الفقراء الميدان السياسي. تقول **آرندت**:

"إنّ تحوّل حقوق الإنسان إلى حقوق اللا-مُتسرولين sans-culottes [لقب الثوّار إبّان الثورة الفرنسية]، لم يكوّن نقطة تحوّل للثورة الفرنسية وحسب، ولكن

---

1 المترجمة الفرنسية للكتاب اختارت عنوان أزمة الثقافة، وهو عنوان لا يوحي أبداً بمعنى الدروس الثمانية التي تطرح إشكالية الفكر السياسي. في حين أنّ العنوان الأصلي بالانجليزية ما بين الماضي والمُستقبل يُوضح هذه العلاقة الجدلية بين التقليد الفكري السياسي ومستقبله.

2 Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la liberté?:* In *La crise de la culture*, traduit par Patrick levy, Paris, Gallimard, 1972, p. 195.

3 Arendt, Hannah, *Essai sur la révolution,* traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967. p. 84.





لكل الثورات التي لحقت (...) إنه التخلي عن الحُرية تحت ضغط الحاجة"[1]. في نص "ما الثورة؟" تكون الحُرية هي كنــز الثورة المفقود وفي نص "ما السياسة؟" تكــون الحرية هي معنى السياسة، أماّ في نص "ما الحرية؟" تُصبح الحريــة ســبب وجــود السياسة: "سبب وُجود السياسة إنّما هُو الحُرية ومجال تعبيرها هو إنّما الفعل*"[2].

تطرح **آرندت** كل هذه التعريفات لتُوضّح أنّ العلاقة بين السياسة والحريــة ليست علاقة وصفية فقط، بل إنّ مجال تجريب الحرية ومجال تمظهرها وحياها هــو السياسة، أي الفعل*. على اعتبار أنّ هناك نقطتين تجعلان من السياسة سببا لوُجود الحرية وهما: *البراعة والشجاعة*.

---

1 Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 85.

* تكتب آرندت الكلمة بالفرنسية لا بالانجليزية (اللغة الأصلية للنص). La raison d'être de la liberté كما كتبت العديد من الجمل باللغة الفرنسية في عدّة نصوص مكتوبــة بالانجليزية. فاللغة الفرنسية لم تكن غريبة على بيئة آرندت لأن والدها كانت تجيد اللغة الفرنسية، كما أها طوّرت فرنسيتها بالإقامة في فرنسا لمدة سبع سنين.

2 Arendt, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique) op.cit., p.

* إن كل الدلالات التي يحملها مفهوم "أكسيون" لدى آرندت واقترالها المُباشر بما تُريده من كلمة السياسة، تتفكّرُها آرندت داخل السياق اللغوي الإغريقي لكلمة "بوليتيــا" ειαϮπολι التي تترجم عربيا بالدولة أو الجمهورية، ونحن عندما نحاول أن نتــرجم كلمة أكسيون بالفعل (الحركة، التأثير) فإننا نقوم في الحقيقة بتعزيز المفهوم الأرنــدي "للسياسة". إنّ المُصطلح "سياسة" باللغة العربية مُشتق ايثمولوجيا من الفعل ســاس أو أسَاسَ. نقرأ في لسان العرب: "ساس الأمر سياسةً: قامَ به. قام به أي تحرّك وحرّكه معه، وهذا ما يُفسر الحديث سياسيا عن الحراك السياسي بمعنى التفعيل السياســي. بمــا أن مصطلح "فعل" عربيا ينتج عنه: الفاعِل والمفعول به والمفعول من اجله، نفهــم منــها مُباشرة أن الفاعل هو المسئول وهو الحُر الذي قام بالفعل الذي أفرز مفعوله على المفعول به والمفعول لأجله وغيرهم من "المفعول هم ولأجلهم" المُتواجدين في اللغة العربية. إذا عربيا كل فعل بما يحمله من تلقائية وحرية ومسؤولية، أي الفعل الــذي لا يُمكــن أن يكون بأي شكل من الأشكال تفاعلا (réaction)، هذا الفعل هو المعنى الذي يحملــه الأصل "سَاس" والسياسة" وهو ما يُطابق المجهود الآرندي لشرح مفهــوم الاكســيون لديها. كما انه يجعل من القراءة الأرندية التي تنطلق من السياق الغربــي والتقليــد اليوناني/الأوربــي، مناسبة حقا للسياق العربــي، هــذا الأخــير لا يحمــل مفهــوم الجمهورية في جوهره لكنه يحمل ومُحمّل بمفهوم "الفعل/الاكسيون".





تقول **آرندت** في نص "ما الحرية؟": "نفهم السياسي بمعنى بوليس (المدينـــة) هدفه هو الاحتفاظ في هذا الوجود بفضاء تكون فيه الحُرّيّـــة كبراعـــة مُمكنـــة الظهور[1]."

تعتبر **آرندت** أنّ البراعة هي المجال الذي تُصبحُ فيه الحرية واقعاً في هذا العالم. تستعيرُ مفهوم **ماكيافيل** «*virtuosité*» الذي يُمكن ترجمته بالبراعـــة، أو المهـــارة الفنية الراقية، حيث يُشبّه السياسة بالفنون على اختلافها. وإذا كانت حُرية الفنان لا تتجسد إلاّ عندما يعرض أعماله الفنيّة أمام الجمهور، الأمر الذي يتطلب فضـــاءً للعرض، فضاءً حُرا عموميّاً يعرض فيه أعماله، كذلك تكون السياسة بحاجة لهـــذا الفضاء الحُر حتى تُمارس بما هي فعل حُر يقتضي البراعة والمهارة.

أما السبب الثاني فهو "الشجاعة"، تقول **آرندت**: "إن الشجاعة ضـــرورية، لأن ما يهُم في السياسة ليست الحياة وإنما العالم"[2].

ترى **آرندت** أنّ الإنسان عندما يُفكر في مغادرة "*الضمان الآمـــن لجـــدران البيت الأربعة*"، وأن يقتحم الميدان العامّ، فإن هذا الأمر يتطلب شـــجاعة، لا لأن الميدان العام يُخبِّئُ لنا الكثير من المخاطر ولكن لأن الخروج إلى الميدان العام يعـــني أن الفرد لم يعد مُهتما بحياته الشخصية. فما يحدثُ هو أنّ الذات الفرديـــة تفقـــدُ قيمتها أمام مصلحة "العالم" وبالتالي فإنّ الشجاعة ضرورية لتجعل الإنسان فـــاعلاً سياسياً، مهتماً بالعالم لا بذاته الصغيرة.

بهذا تلتمس **آرندت** إدراك مفهوم الحُرّيّة باعتبارها هدفَ السياسة، وتَمييـــزَه عن أي مفهوم آخرِ يُمكنَ أن يقترن بالحرّيّة، وخاصّة حرية التفكير، ولذلك هـــي تركّز على البراعة والشّجاعة لأنّ حُريّة الفكر ليست بحاجة إليهما، وعليه كـــان لابدّ لها من إيجاد مفهوم في الحرية يجعلها سببَ وجود السياسة.

إنّ ما تعمل عليه **آرندت** أوّلاً، هو إخراج الحريّة من المفهوم الفلسفي للإرادة المتعسّفة (*libre arbitre*)، فحرية الإرادة لا علاقة لهـــا بالسياســـة أبـــداً إنّهـــا

---

1 Arendt, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique), op.cit., p. 201.

2 *Ibid*, p. 203.





"... *ليست ظاهرة الإرادة.*" تقول **آرندت**: "*لا نتناول هنا* libertum arbitum، *حرية الاختيار والحكمِ التي تُقرّر بين أمرين واحد جيّد والثاني سيئ.*"[1]

إنّ حريّة الإرادة في أصلها اليوناني *proérisis*، عُرفت في الفلسفة اليونانية كما عرّفها **أرسطو** على أنها: "الملكة الأكثر عُلوا والأكثر خصوصية من مُجرد إرادة، (...) إنها تتطلب التحرر، وتُمارس على كل ما يخصنا... هكذا يُصبحُ الإنسان هو مبدأ أفعاله"[2].

إنّ البادئة (*pro*) تجعل من "حرية الإرادة" ملكة قبلية أي توجد قبل الظهور، وقبل الفعل، أما الحرية السياسية التي تُريد أن تشرحها **آرندت** في أكثر من نص، فتختلفُ تماماً عن "الإرادة الحرة" وتتحقق بعد الظهور أي من خلال *الأكسيون* (الفعل) الذي هو مجال ظهورها لذلك فهي تتطلب الشجاعة والبراعة. ما يحدث في فكر **آرندت** هو أنّ إخراج الحرية من الإرادة الحرة، هو أول خطوة تخطوها لإخراج السياسة من التقليد الفلسفي ومن الفلسفة السياسية. ومن ثمّ نصل معها إلى النتيجة التالية: إنّ المفهوم الفلسفي للحُرية يُعتبرُ في جوهره مفهوماً لا-سياسياً (*a-politique*). لا تقف **آرندت** عند هذا الحدّ، بل تسعى إلى أن تثبت أنّ هذا المفهوم مُعيقٌ للحريّة.

في نص "*ما الحُرية؟*" نفسه، تُضيف قائلةً: "*إن القدرة على التحكم في الفعل ليست مسألة حُرية، لكنها مسألة قوة أو ضعف.*"[3] ليست الحرية متُعلقة بالإرادة، والإرادة ليست من جهتها مسألة متعلقة بالحُرية، وإنما الحرية من زمام القُدرة والاقتدار، أي أنّها مسألة استطاعة ومسألة كفاءة كذلك. فالفعل حتى يكون حُرا عليه أن يتحرر من الإرادة. في هذا السياق تحديدا، تستشهدُ **آرندت** بذلك الصراع الداخلي الذي يُشير إليه الفكر المسيحي لدى كلٍّ من **القديس بولس والقديس أوغسطينوس**.

---

1 Arendt, Hannah, *La crise de la culture,* op.cit., p. 196.

2 Gobry, Ivan, *le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2010, p. 168.

3 Arendt, Hannah, *La crise de la culture,* op.cit., p. 197.





الصراع بين ما أريد وما أفعل، تُسميه **آرندت** "*بالديالكتيك القاتل*". هل يحدث شيء بين اللحظة التي أريد فيها واللحظة التي أقوم بها؟ تستشهد **آرندت** بإجابة **القديس بولس**: "*لأنني لا اعرف ماذا أفعل: ولا أفعل ما أريد وأفعل ما اكره*" [1]. تُوصلنا **آرندت** إلى الحدود الفاصلة بين الحُرية والإرادة: إنّ اللحظة التي يختفي فيها هذا الصراع القاتل بين الإرادة والاستطاعة، هي لحظة "الحُرية" وتعتبر **آرندت** أنّ هذه المفارقة بين الحرية والإرادة، هي الشيء الذي لم تكتشفه الفلسفة اليونانية:

"لو أن الفلسفة اليونانية عرفت إمكانية وجود صراع بين "ما أستطيع". و"ما أريد"، لفهمتْ حتماً ظاهرة الحُرّية باعتبارها خاصيّةً مُرتبطة بـ "ما-أستطيع"، أو كذلك كان من الممكن تعريفها بوصفها لقاء بين "ما-أريد" و"ما-أستطيع"، وما كانت لتتفكّرها بوصفها خاصية "ما-أريد" أو ما- سأريد" [2].

إنّ هذا النص الذي يبدو على أنه يُحاول أن يضع سطراً تحت المفهوم المشوّه للحرية داخل النسق الفكري اليوناني، يحمل دلالات ترتبط بمفهوم الفلسفة السياسية في مجملها، حيث تعود لها **آرندت** في آخر نصوصها "*حياة الفكر*"، ذلك أنّها ترى أنّ مسألة الصراع ستُؤثر على مفهوم الفلسفة والفيلسوف.

من خلال نص "*تقريظ سقراط*"، يُريد أفلاطون أن يُقنعنا بفكرة أن المعرفة هي أساس كل شيء وأساس الأخلاق كذلك، أي كما تقول **آرندت**: "*إنّ الفضيلة عقلّية، يُمكن أن تُدّرس وتعلّم*" [3]. بمعنى يكفي أن نعرف كل ما يجبُ معرفته، حتى نتصرف دوماً بالشكل الأخلاقي المُناسب. لا تقف تداعيات هذه الفكرة عند هذا الحدّ، بل تُؤثر حتى على رجال السياسة ويُصبح الحكام هم "الذين يعرفون." وأرْسخ الناس قدما في المعرفة هو الفيلسوف، وبالتالي هو أفضل من يحكم. إنّ الطريقة التي يتصرف بها الناس تتوقف على معرفتهم، والطريقة التي يحكم بها الحاكم تتوقف على معرفته، وأي فعل يحدث في العالم يتوقف على معرفة

---

1 *Ibid*, p. *196*.

2 *Ibid*, p. *207*.

3 Ibid. p. 208.





مُسبقة، وبالتالي فإنّ السياسة التي هي ميدان الفعل ومجال تمظهره، تُصبح مسألة معرفة وحتى الحرية تكون مسألة إرادة، إرادة تُحدّدها المعرفة. علينا أن ننتبه كيف تتحوّل الفلسفة السياسية في هذا الموضع، إلى فلسفة لشيء لا علاقة له بالسياسة: هذه هي النتيجة التي توصلنا إليها **آرندت** شيئاً فشيئا حتى نفهم ضرورة تحرير السياسة من التقليد الفلسفي اليوناني، وليس من التقليد السياسي اليوناني، لأنّ مفهومها في السياسة يبقى مرتبطاً *بالبولتكن* *politikon* اليوناني حيث وجدت **آرندت** البراعة والشجاعة.

بعدما انتقدت **آرندت** ربط الفلسفة اليونانية لمفهوم الحُرية بالإرادة الحُرة، تُوّجه نقدها الثاني للفلسفة الحديثة وعلى رأسها **جان جاك روسو**، حيث تمّ ربط مفهوم الحُرية بالسيادة *la souveraineté*.

## • "السيادة" تنازل عن الحُرية:

ترى **آرندت** أن ما أنتج سوء فهم لمفهوم الحرية في الفلسفة السياسية هو ربطها المُباشر بمفهوم "السيادة" وهنا تواجه مفهوم **روسو** للسيادة الذي يعرفها على اعتبارها تعبيرا للإرادة الجماعية يقول:

*"أقول إن السيادة ما هي إلّا ممارسة الإرادة الجماعية، لا يمكن أبدا أن تنسلخ عنها وإنّ صاحب السيادة الذي لا يُمكن أن يكون إلّا كائناً جماعيّا، لا يُمكن أن يُمَثلَ إلّا من خلال ذاته"* [1].

إذا كان تحقيق السيادة يمُر حتماً بالاستسلام لضغط الإرادة الجماعية، التي يُمثلها الشعب لدى **روسو**، فهذا ما قد يجعل الفرد أو الأفراد كجماعة تحت رحمة ما تسميه **آرندت** *باضطهاد الإرادة* *(L'oppression de la volonté)*، فالشعب حسب **روسو** يكوّن "جسدا معنوياً واحداً"، ويخلق "أنا واحدةً" حيث تذوب أنا كل فرد في وحدة "الشعب". هذا ما يخلق ما يُسميه **روسو** *"الإرادة الجماعية"* *(la volonté générale)*. في الوقت نفسه يُؤكد **روسو** على أنّ هذا الذي نُسميه "إرادة جماعية" لا يُمثل مجموع الإرادات الفردية المُمثلة لهذا الشعب، بل إنّ

---

1 Rousseau, Jean- Jacques, *Du contrat social*, p. 3; 4.





"الإرادة الجماعية" هي قضية جديدة لم تكن موجودة من قبل ولا حتى أثناء تجمّع الناس، بل تظهر بعد ذلك لتُحقق السيادة الشعبية.

ترفض **آرندت** نقطتين لدى **روسو** هما: الإرادة الجماعية وتحقيق السيادة كانتصار لحرية الشعب. ولا بد أن نُشير إلى أنّ الانتقادات التي وُجهّت **لروسو** بخصوص "الإرادة الجماعية" كثيرة أشهرها ربّما انتقاد الفيلسوف **كارل روزنكرانتس** (*Karl Rosenkranz* (1805-1879)، الذي قال بخصوصها إنّها جعلت من المُجتمع السياسي متكوّناً من ذرّات (*atomes*)[1] فقط، لا من ذوات مختلفة وحرّة. وعلى ذلك فإنّ نقد **آرندت** يبقى رافضاً لوجود إرادة جماعية وحرية جماعية، ولا يمكن أن توجد ذاتٌ واحدة متكونة من ذرّات. ومِن ثمّة يتحدّد موقف **آرندت** من هذه السيادة وهذه الإرادة الجماعية من خلال هذه الجملة التي نجدها في نص *"ما الحرية؟"*: *"إذا أراد الناس أن يكونوا أحرارا، فعليهم أن يتنازلوا عن السيادة تحديداً*"[2].

إنّ السيادة، سيادة الشعب، في تناقض كامل مع الحرية، وإذا أراد الشعب أن يبقى حُراً، عليه أن يتنازل عن السيادة في سبيل الحُرية الفردية. ذلك أنّ التناقض الصّارخ بين الحرية الفردية والسّيادة، يظهر جليّاً في عبارة **روسو** التالية:

"كل من يرفض طاعة الإرادة الجماعية سيكون مُجبراً على ذلك من خلال كل الجسد (المجتمع): [وهذا] لا يعني شيئاً آخر غير **أننا نفرض** عليه أن يكون حُراً، لأن هذا هو الشرط (...) الذي يضمن براعة ولعبة آلة السياسة"[3].

لا يُمكن لفرد من الشعب أن يحتجّ على الإرادة الشعبية، يقول **روسو** *"إننا" On* نفرض عليه أن يكون حراً ومن يكون هذه الـ *"إننا"* أو هذه الـ 'نحن'؟ من سيمثله؟ من يكون على أرض الواقع؟ من سيفرض عليه بالإكراه أن يكون حراً؟ وكيف سيتحقق هذا الفرض؟ إنّ هذي الـ *"إننا"*، تزعج أي فكر استوعب

1 Cassirer, Ernest, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, pluriel, 2010, p. 83.

2 Ibid, p. 214

3 Rousseau, *Du contrat social*, In Vargas Yves, «*de la puissance du peuple n°1*», Paris, le temps des cerises, 2010, p. 202.





فلسفة تاريخ الثورات لأنّ هذه الـ "*إننا*" قد تكون الـ "لا-مُتسرولين" (*les sans-culottes*) في الثورة الفرنسية وقد تكون المضطهدين في الثورة الجزائرية أو الفقراء في الثورة الصينية أو حتى الإخوان المسلمين في بعض البلدان العربية. إنّ هذه "*إننا*" لن تعبّر أبدا عن كل شرائح المُجتمع. ولكن المتأكّد هي أنّها ستمثل مجموعة واحدة اكتسحت الساحة السياسية وشكّلت أغلبيةً أصبحت تُمثل ما قد تُسميه **آرندت** "*اضطهاد الإرادة الجماعية*" في نصها "*ما الحرية؟*".

في نهاية المطاف، ننتهي مع **آرندت** إلى اعتبار أنّ ظهور الإرادة الجماعية في ميدان الفلسفة السياسية الحديثة ما هو إلاّ نتيجة من نتائج ربط الحرية بالإرادة الحرة (*libre arbitre*) (منذ الفلسفة اليونانية. من هذا المنظور نتفهّم إصرار **آرندت** على وصف التقليد الفلسفي الغربي انطلاقاً من اليونان، مروراً بالرومان، على أنه تقليد لا-سياسي ومضادّ للسياسة. فحتى الرومان ورغم كل المؤسسات السياسية الضخمة التي تمكنوا من تأسيسها، قد ربطوا فلسفياً دائما كما فعل **القديسان أغسطينوس وبولس**، الحرية بالإرادة الحرة.

ما تدعونا **آرندت** إلى القيام به، وما تقوم به فعلا من خلال نصوصها الثلاثة: (- *ما السياسة؟* - *ما الحرية؟* - *حول الثورة*) هو أوّلا: تقويض كل الأحكام المسبقة حول السياسة منذ الإغريق إلى حدود الأزمنة المعاصرة التي تجسّدت من خلال ربط الحُرية بالإرادة الحُرة، حيث تجد أنّ هذا الإرث الفلسفي لا يصلح للسياسة. وثانيا: نقد ربط مفهوم الشعب (*Le peuple*) بالسيادة وهو إرث لنفس البُنية الفكرية التي كانت موجودة قبل الثورات، وبخاصة الثورة الفرنسية.

تُحاول **آرندت** أن تبحث عن السبب الذي حدث فعلاً أثناء الثورة، ودفع **بروسو** إلى هذه المفهمة، فتجد أنه قد تمّ فهم الشعب باعتبارها بديلا للملك على مستوى الإرادة، وبالتالي تعويض سيادة الملك بسيادة الشعب، كما لو كنا قد عوّضنا ذات الملك بذات الشعب. وكل الخطأ تجده **آرندت** في منطق التعويض هذا أي تعويض الفراغ الأول بما استُبدل به. إنّ **آرندت** لا تعتبر المسألة بهذه البساطة، فالشعب لا يمكن أن يكون سيدا لأنه ليست له إرادة، وهو لا يملك إرادة لأنه ليس ذاتاً (*sujet*) بل هو تعدّد (*pluralité*).





لا وجود لإرادة جماعية أو لإرادة واحدة للشعب كله. لــيس هنـــاك *"أنـــا معنوي"* كما قال **روسو** يُمثل الشعب كله لأنه بالجوهر عبارة عن تعدد، إذ يُمكن للإنسان المُفرد أن يكون سيدا ويبقى حرا (الملك) لكن عنـــدما تكـــون متعـــددا تستحيل الحرية مع السيادة. وبالتالي فالحرية في تناقض مع السيادة داخل التعـــدد، وإذا أراد الشعب أن يكون سيدا، فلن يتحقق له ذلك إلاّ إذا تنازل أفـــراده عـــن حريتهم، بل يمكن أن نقول إنّ في البحث عن السيادة قضاء على الحريـــة وعلـــى السياسة معاً.

إنّ نقد **آرندت لروسو** هو في الواقع نقد للثورة الفرنسية. ذلك أنّ *"الإرادة الجماعية"* تحمل تداعيات لا على مُستوى الفلسفة السياسية وحسب، بـــل أيضـــا على المُستوى السياسي والثوريّ، وهو ما تطرحه في نص *"في الثورة"*:

"عندما كان يتحدث **روبيسبير** باستمرار عن "الرأي العام"، كان يقصد إجمـــاع الإرادة الجماعية، و لم يكن يُفكر في رأي اتفق عليه الكثيرون من الجمهور"[1].

لقد أثّر **روسو** على رجال الثورة الفرنسية وعلى رأســـهم **روبيســـبير**، لأنّ الإرادة الجماعية، لابدّ أن تتحقق على الساحة السياسية من خلال مفهوم" الـــرأي العمومي" *opinion publique*. في هذا المضمار، قال **روبيسبير**: "لا بد من إرادة واحدة، لا بدّ أن تكون جمهورية أو ملكية"[2]. إنّ المُشكل الذي كـــان يُطـــرح، والذي تقوله **آرندت** على لسان **جون أدمس** (*Jean Adams*)، هو أنّ الفرنسيين لم يستطيعوا أن يتصوروا شيئاً آخر مكان سيادة الملك لأنهـــم لم يعرفـــوا طـــول تاريخهم شيئا آخر غير الإرادة الواحدة، وكأنهم ضاعوا سياسياً بعـــد الثـــورة في غياب السيادة العليا. فقدّم لهم **روسو** بكل حيلة وذكاء، مفهوم "الإرادة الجماعية" لتعويض الإرادة الملكية. إن "الإرادة الجماعية" هي البديل الـــذي أمكـــن فهمـــه واستيعابه بسهولة من طرف **روبيسبير** وبقية رجال الثورة، حيث تمّـــت ترجمـــة عبارة: "لا بدّ من "إرادة واحدة" على أرض الواقع الفرنسي للقرن 18.

---

1 Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 109.

2 *Ibid*, p. 109.





لقد اعتبرت **آرندت** أن **روسو** أثّر في الثورة والثُوار، لكن على ما يبدو فإنّ الثورة وتطوّر أحداثها هو ما دفع **بروسو** للبحث عن حلــول مفاهيميــة تمــلأ الفراغات القانونية على المُستوى السياسي. إنّ موقف **روسو** يُمثل باطلاق شكلاً من أشكال تدخّل الفلسفة في السياسة، من خلال تقديم حلول عمليّــة لمشــاكل يطرحها الواقع السياسي.

## • التعدد لا الشعب:

تنتهي بنا **آرندت** إذْ تُحاول أن تُخرج مفهوم الحرية من الإرادتــين الحــرة والجماعية، إلى مؤدّى جديد يقوم بخاصّة على رفضها لمفهوم "الشــعب". **فهــذا** المفهوم لا يظهر تقريباً في كل نصوصها، وإنْ ظهر، لا يكون إلاّ داخــل ســياق انتقادها لأحد المفكرين، فهي تضع مكانه مفهوم "التعدُّد" *Plurality*. لنقرأ العبارة كما كتبتها في نصها الأصلي:

*"If **men** wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce"*[1].

عندما تكتب **آرندت** عبارتها هذه في النص الأصلي، فإنها تســتعمل كلمــة إنسان في الجمع، بدل استعمال كلمة "شعب" وهو الأمر الذي يتكرر تقريبــاً في بقية النصوص. فمفهوم "الشعب" ليس جزءا من فكرها السياسيّ، إنها تتجنب كل المُصطلحات التي قد تعيدنا إلى الوحدة مثل: الشعب، المجتمع، الجماعة، الطبقــة، وتُفضل أن تتحدث عن التعدد. إنّ فهم أهمية هذه النقطة بالذات لدى **آرنــدت**، يسمح لنا بفهم نقدها الصريح وتجنّبها الواضح وعداوتها لكل النظريات السياسية التي قامت على منطق تحويل الأفراد إلى فئة واحدة، وتحويل تلك الفئة من خــلال الفلسفة إلى ذات. سياسياً تكون هذه الذات غير موجودة على الســاحة وذلــك مهما كانت الإسقاطات الفكرية والإيديولوجية لتلك الفئة التي تُمثلها. فهــي في الواقع ضد تأثيرات فلسفة الذات على الفلسفة السياسية، منذ **أفلاطــون** مــروراً **بروسو** ووصولاً إلى **ماركس**.

1 *Arendt Hannah, "What is Freedom?" in Between Past and Future, New York, Penguin Books, 1992 [1977]*, p. *165*.





من جهة أخرى يبدو لدى **آرندت** أنّ الرفض الصريح لمفهــوم "الشـــعب" مُنافٍ لأيّ سياسة شعبية وشعبوية *politique populaire/populiste*، إذ تعتبر أن مشاركة الشعب في صنع السياسة، هو تحويل لها عن هــدفها الأول المتمثــل في التأسيس للحرية" إلى أهداف اجتماعية تتمثل خاصّة في محاولة إســعاد الشــعب *le bonheur du peuple* تماما كما حدث مع **روبسبير**. في هذا الغرض تحديــدا، تقول **آرندت** في نص "في الثورة" منتقدة تحوّل الدستور مــن النــاطق الرسمــي للجمهورية *res publica* إلى الناطق الرسمي للشعب الفرنسي[1]، وتجــدُ في هــذا التحوّل تأثير المسألة الاجتماعية على المسألة السياسية، وهو المنحى الذي أخذتــه الثورة وأنتج فكرا من أجل الشعب أو سياسة شــعبوية *populiste* نقــرأ هــذا النص:

"إنّ الانتقال من "الجمهورية" إلى "الشعب"، يعني أنّ الوحدة الدائمة للذات السياسية لا تجد ضمانها في المستقبل، داخل المُؤسسات التي كانت فاعلة ومُشتركة بين هذه الشعوب، ولكن في إرادة الشعوب نفسها"[2].

تجد **آرندت** في مسألة الانتقال إلى الشعب شكلاً من أشكال الانتقــال إلى اللا-سياسة *non-politique*[*]، وهذا ما يُمثل بالنسبة إليها، أحد أســباب فشــل الثورة الفرنسية. إذا كان الشعب هو من يُمثل الإرادة السياسية، أو هو من "يُريد" سياسياً كما امتلأت شعارات الثورات وبخاصّة الثورات العربية مؤخراً، بالشــعب

---

1 "*Sous la nouvelle constitution les lois devront être promulguées au nom du peuple français» plutôt que de «la république française»*. Robespierre, dans «Adresse aux Français» cité par Arendt in *Essai sur la révolution*, op.cit., p. 107.

2 Arendt, Hannah, *Essai sur la révolution*, op.cit., p. 108.

* تطرح آرندت مسألة نراها مناسبة لتشخيص المشهد السياسي في الجزائر اليوم، حيــث يكون اللجوء إلى الشعب إحالةً وعودة إلى المسألة الاجتماعية، وتكون من جهة أخرى العودة إلى المسألة الاجتماعية دليلا واضحا على وجود نوايا لا-سياسية للنظام السياسي الذي يفضل حل بعض المطالب الاجتماعية بشكل سريع ومتسرع في بعض الأحيــان. وفي المُقابل يُحافظ على الوضع القائم le statut quo ويؤجّل التغيير السياســي بــل الوجود السياسي الحقيقي من خلال التأسيس للحرية.





يُريد"، فإنّ هذا الشعب لا يُريد الحرية أولاً، بل يبحث عن التحرر لبلوغ أهداف لا تتعلّق في نهاية المطاف، بالتأسيس للحرية. لا يُمكن أن نقول إنّ هناك إرادة سياسية للشعب بسبب تأثير المسألة الاجتماعية على هذه الإرادة. يُمكن أن نقول من المنظور السياسي وبالنسبة إلى **آرندت** إنّ: الشعب لا يُريد: الحُرية، وهي في هذا وفية **لسبينوزا** الذي طرح السؤال: لماذا يُناضل الشعب من أجل عبوديته كأنما هي الحرية؟ أو ما وضعه **جيل دولوز** في نصه حول **سبينوزا** تحت اسم: "*مازوشية الشعب*"، تماما كما تتحدث **آرندت** عن مازوشية اليهود أيضا، من دون أن تضع المصطلح المقتبس من علم النفس التحليلي، اليهود وهم يذهبون إلى حتفهم ويحافظون على نظامهم وهدوئهم ويتقدمون بخطى ثابتة نحو موتهم.

هذا ما يُؤكده **إيف فاركس** *Yves Vargas* في نصه "*آرندت: الجماهير والشعب والعالم السياسي*"، إذ يقول:

"تتساءل **آرندت** عمّا إذا كان صحيحا التشكيك في أنّ هذا اللجوء إلى الشعب، يبرره وجود نوايا وإن بكيفية متناقضة، لا-سياسية، حيث ترغب في إثبات ذلك من خلال تحليلها للثورة الفرنسية"[1].

لو دفعنا بفكرة **آرندت** المتمثلة في رفضها لمفهوم الشعب، إلى أبعد من هذا قليلا، وبحثنا عن تداعياتها على مستوى الفلسفة السياسية، لوجدنا أنّ هذه النقطة بالذات ستُساهمُ في تحوّل الفلسفة السياسية إلى فلسفة للتاريخ، وهو الأمر الذي تنتقده **آرندت** بشكل صريح في الأزمنة الحديثة وتُؤكد هذا الأمر فيما بعد، عندما تنتقد **كارل ماركس** حيث تقول عن مفكر الثورات في نصها "*ما الثورة؟*":

"إنّ **كارل ماركس**، أكبر مُنظّر لم تعرف الثورات مثله اهتم بالتاريخ أكثر من السياسة، ولهذا السبب كاد يُهمل كلّياً النوايا الأولى لرجال الثورة المُتمثلة في تأسيس الحُرية، وركزّ اهتمامه بشكل حصري، حول التطوّر الموضوعي لسير أحداث الثورة"[2].

1 Vargas Yves et autres, *De la puissance du peuple, la démocratie de Platon à Rawls*, Pantin, Le temps des cerises, 2007, p. 344.

2 Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, op.cit., p. 85.





تنتقد **آرندت** الفلسفة الحديثة التي على الرغم من عودتها إلى ميدان الشؤون الإنسانية (السياسة)، لم تزدهر الفلسفة السياسية في سياقها إلاّ بما هـي فلسـفة للتاريخ، وهذه اللحظة مثّلت النسيان الثاني للسياسة داخل الفلسـفة، أي بعـد النسيان الأوّل لدى اليونان. وعلى الرغم من رفضها لما حدث في الأزمنة الحديثـة من تحوير للفلسفة السياسية إلى فلسفة تاريخ، بداية **بروسو** ووصولاً إلى **ماركس**، تجد **آرندت** مرجعيتها في تعريف الحرية وفي إثبات العلاقة الوظيفية بـين الحريـة والسياسية، لدى فيلسوف "حديث" هو **سبينوزا**.

يُعتبر **سبينوزا** أوّل من استعمل مفهوم "التعدد" (بدلالة الجمع المتكثّـر مـن الفرادات المقتدِرة)، والذي تُرجم بـ ***multitude*** في النسخة الفرنسية من نصـه "*رسالة في اللاهوت والسياسة*": وذلك لمخالفة التعبير عمّا يُسمى بشـكل دارج الشعب، فقد كان أوّل من رفض وبقوة فكرة اضطهاد الجماعة للفرد باسم الدفاع عن حريته، حيث يعتبر أنّ هدف المُؤسسة السياسية أياً كانت نوعية هذه المُؤسسة هو تحرير الفرد من الخوف والاضطهاد والخضوع لرأي الآخرين. هذا ما يـدافع عنه **سبينوزا** في نصه "*رسالة في اللاهوت والسياسة*":

"يتبيّن بوضوح أنّ... الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السـيادة، أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف بحيث يعيش كلّ فرد في أمان بقدر الإمكان... فالحرية إذن هي الغاية الحقيقيةُ من قيام الدولة.[1]"

إنّ ما يظهر في النص ليس فقط أن **آرندت** تتبنى النظرية السياسية التي تخرج على مقولة الشعب، مثل **سبينوزا**، بل تتبنى كذلك مفهومه للسياسة إذ أنّ "سبب وجـود *السياسة*" هو الحرية سواء عند **سبينوزا** أو عند **آرندت**، لكن يبقى المُشكل مع **سبينوزا** حسب **آرندت** أنه لم يُؤسس من خلال مفهوم الحرية لفكر سياسي، بل بقي مفهوماً فلسفياً حيث تعود لتنتقد مفهوم *الحرية الفلسفية** **لسبينوزا** في مُحاضراتها حول **كانط**.

---

1 Spinoza, *Traité théologique et politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 899, **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفـي، (بيروت: جداول، 2011) ص 461

* في الفصل الثالث نتوقف عند المقارنة التي تجريها آرندت بين كانط وسبينوزا.





بعدما أوضحت **آرندت** كل الالتباسات الموجودة حول مفهوم الحرية منذ الإغريق وذلك عملا على تحرير مفهوم الحريةّ من تقليد الفلسفة السياسية، كان عليها أن تجد مفهوم الحُرية المُناسب لمفهومها للسياسة والذي يُمثل حقاً سبب وُجودها. إلى حد الآن نعلم ما لا يجب أن تكونه الحرية، فما الذي يجب أن تكونه إذاً؟ ما هو المعنى الموجَب للحريّة؟

في نص "ما الحرية؟"، تعود **آرندت** إلى **أوغسطينوس** لتعريف الحُرية من خلال مفهوم البدء: "أن الإله قد خلق الإنسان بهدف تقديم للعالم مَلَكَة البدء: **الحرية**"[1] لتقول هي بدورها: "لأنه بدء، فإنّ الإنسان بإمكانه أن يبدأ، أن نكون إنسانا وأن نكون حراً هو الشيء نفسه"[2].

فالحُرية إنّما هي البدء والابتداء (*le commencement*)، إذِ كل إنسان عندما يبدأ في الحياة، يبدأ معه شيء جديد في الوجود. يبدأ شيء لم يكن له وجود من قبل، يولد الإنسان ليبدأ، "*بل يولد لُيقحم في العالم مَلَكَة "البدء*[3]". ننتهي مع **آرندت** إلى أنّ الإنسان هو البد، كما أنّ الحُرية هي العفوية الخالصة، هي المُبادرة والمبادءةُ (*l'initium*): ليست الحرية إرادة القيام بشيء، ولكن القيام بشيء انطلاقا من لا شيء أي بعفوية خالصة. لهذا عندما تقول **آرندت** إنّ الفعل السياسي هو فعل حُر، فإنّها تعن أنه يبدأ بهذه العفوية الخالصة أي أنه ليس "تفاعلا" «*une réaction*» ولا يمكن أن يكون ردة فعل.

من خلال هذه العلاقة الثلاثية بين: السياسة، الفعل، الحرية، يتحدّد مفهوم السياسة لدى **آرندت** من دون أن نغفل أهم ميزة وهي أنّه مفهوم لا-فلسفي، أي يقع خارج التقليد الفلسفي اليوناني ولا نتمكن من فهمه إلاّ إذا حاولنا تفكيره مع **آرندت** خارج هذا السياق، ومنه نصل مع **آرندت** إلى هذه النتيجة الثانية: إذا كانت العفوية الخالصة هي التي تُحرك الفعل السياسي، فلن نتفاجئ إذاً إذا ما أصبح ميدان السياسة هو ميدان اللا-مُتوقع وميدان المفاجآت، بل هو ميدان

1 Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, op.cit., p. 217.
2 *Ibid*, p. 217.
3 *Ibidem*.





المُعجزات لأنه ميدان تلك العفوية المُطلقة التي تُسميها: الحُرية. لنقرأ هذا النص من مُقدمة كتاب "*فيما بين الماضي والمُستقبل*.":

"إنّ رجال المُقاومة الأوربية لم يكونوا أول ولا آخر من يفقد كنـــزه. إنّ تاريخ الثورات -منذ صيف 1776 بفيلادلفيا وصيف 1789 بباريس وخريف 1956 ببودابيست- أي ما يُمثل التاريخ الأكثر حميمية للعصر الحديث، يُمكن أن يحكى على شكل حكاية أسطورة كنـــز لا يعمِّرُ طويلاً، يظهر فجأة وعلى غير توقّع، ثمّ يختفي من جديد في ظروف غامضة، كما لو كان جنيةً من سراب"[1].

هذا الشاهد إنّما هو تعليقُ **آرندت** على عبارة الشاعر الفرنسي **رونيه شار** René Char إذْ يقول: "*إذا تغيرت، اعلم أنني سأضطر لقطع نُكهة هذه السنين الجوهرية، أرمي بكنـــزي بهدوء بعيدا عني*".[2] تعتبر **آرندت** أن الشاعر الفرنسي توّقع أنّ الكنـــز سيُفقد، مع أنّ المعارك كانت لا تزال ضارية والثورة لم تنته بعد. لقد كتب **رونيه شار** رثاءه لكنـــزه المفقود أثناء الثورة. إنّ هذا الكنـــز هو ما تفقدهُ كل الثورات تقريباً، سواء في فرنسا أو في المجر وستفقده لا محالة كل الثورات القادمة. كيف تُسمي **آرندت** هذا الكنـــز؟

تعتبر **آرندت** أن هذا الكنـــز هو ما سماه الأمريكيون "السعادة العامّة" (*bonheur public*) وسمّاه الفرنسيون "الحرية العامّة" (*liberté publique*) إنه شيء يظهر مثل مرجانة البحر، يظهر كالسراب بعد الثورة. دون أن يتجسّد بشكل مادي على أرض الواقع. يراهُ الثوار وكلٌّ من شارك من قريب أو من بعيد في الوصول بالثورة إلى ما تطمح إليه. سيُمسكك الثوار بكنـــزهم في لحظة سعادة ونشوة وحرية، لحظة لن تطول وذلك لعلّةٍ عبّر عنها **رونيه شار** قائلا: "*ولا وصية تسبق ميرَاثنا*"[3]. فالكنـــز الموروث لم تترك معه وصيّة ترشدنا إلى كيفية استغلاله والحفاظ عليه. ما تريد أن توصلنا إليه **آرندت**، هو أنّ الثورة تبدأ كالمُعجزة وتنتهي كالسراب.

---

1 Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, op.cit., p. 13.

2 *Ibidem*.

3 Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, op.cit., p. 12





إنّ للحرية بريقا فتّاناً يُحرّك القلوب ويُشعلُ الثورات، من دون سابق إنذار. ثم يفتحُ الباب واسعاً أمام إمكانيات جديدة وآفاق واسعة وأحلام وطموحات كبيرة. لكنّ هذا البريق سيكون وللأسف، كنزاً يفقدُه الثوار في اللحظة التي يبحثون فيها عن السيادة: فسيادة الشُعب تُفقد الحرية. اللحظة التي تُغادَر فيها "ميادين التحرير" حيث انتصرت إرادة الشُعوب، هي اللحظة نفسها التي ينطفئ فيها بريق حُريتها حيث تظهر حسابات جديدة قد لا تتعلّق بالحرية. إنها حسابات اجتماعية مرتبطة بحل مشاكل الفقر والفقراء، وظهور نخب سياسية تكوّن الأغلبية وتُصادر ما حققته الثورة من حريات وتستغل هذا البريق لخدمة مصالحها. يضيعُ الناس في البحث عن الحلول السياسية لتعويض ما تمّ إسقاطه. وبما أنّ كل ثورة لا تملك وصية، فإنّها تنتهي بخيبة أمل، إذْ تُهدر أوّلَ ما تُهدر، الحرية. وبما أنّ الثوّار يفقدون الحرية من جهة ما هي علةُ وجود السياسة، فإنهم يتيهون ويفقدون كنزهم، وبما أنّ الحرية هي البدء، فهم مُطالبون بالمحافظة عليها، والدفاع عن كل الحريات، وحدها الحرية تضمن لهم القدرة على بدء شيء جديد، ونظام مُختلف لا يُشبه ما عرفوه من قبل، وإلاّ فإنّه محكومٌ عليهم بتكرار الأنظمة التي دفعوا الغالي من أجل أن ترحل. بهذه القراءة للثورة والثوار، تكوّن الحريةُ سبب وجود السياسة عند **آرندت**.

الحريةُ بدءٌ ولأنها بدء، فهي لن تتحقق إلاّ من خلال الفعل، بل ولن تتحقق إلاّ أثناء الفعل، لذلك تقول **آرندت**: *"أن نكون أحراراً وأن نكون في الفعل هو الشيء نفسُه"*[1].

طبقا للطرح الآرندتي، الناسُ أحرارٌ ما كانوا في حالة فعل، فالحرية لن تحدث قبل الفعل ولن تحدث بعد الفعل، وإنّما تحدث فقط أثناء الفعل. عندما تقول **آرندت** "فعل"، فإنها في الواقع تقصد فقط الفعل السياسي. إذْ كلُّ فعل هو فعل سياسي، وكلُّ فعل سياسي هو مجال تمظهر وتحقُّق الحرية. فلا يمكن أن **نُريد** الحُرية بل كل ما يمكننا هو أن **نفعل**، (On agit) وعندما نفعل انطلاقاً من مبادرتنا الخاصّة، فإننا نفعل بحرية، لا بل نكون في الحرية وعندما ننتهي عن الفعل، ترتفع الحُرية:

1 *Ibid*, p. 217.





وفي الجملة، الحُرية لدى **آرندت** ليست *الإرادة الحرة*، وليست *السيادة*. إنّ الحرية *فعلٌ* يكون عليه الفرد عندما يخرج للعالم للبحث عن *البراعة*، ويصبح العالم همّه وليست ذاته الخاصّة بفضل *الشجاعة*. لهذا كلّه، تكوّن الحرية عند **آرندت**، علّةَ وجود السياسة.

في سياق مُهمّة إخراج مفهوم السياسة من التأثيرات السلبية للتقليد الفلسفي ومن خلال النص الذي يُمثل بداية تشّكل النظرية السياسية **لآرندت**: "*وضعية الإنسان* "*the human condition*"، تنتقل **آرندت** بعد مفهوم الحُرية، إلى مفهوم آخر هو: *الفعل- الاكسيون*- *action* الذي تعمل أيضا على إخراجه من كلّ الالتباسات التي يُمكن أن تُفرق بين ما هو سياسيّ وما هو لا-سياسي. لذلك تعود إلى مفهوم *البيوس-بولتكس- الحياة-السياسية* -*bios-politikos*. ذلك المفهوم، الذي ظهر في فلسفة **أرسطو** ولكنه قديم قدم التقليد السياسي الغربي. لقد تُرجم المفهوم لدى الرومان وفي الفلسفة المسيحية بـ *الفيتا-أكتيفا* -*vita-activa*"- *الحياة-العملية*، إلاّ أنّ **آرندت** تُنبهنا إلى أنّ ما حدث كان أكثر من ترجمة للمفهوم من *البيوس-بولتكس* إلى *الفيتا-أكتيفا*.

تقول **آرندت**: "إنّ عبارة فيتا-أكتيفا فقدت معناها السياسي على وجه التحديد، لتُعبّر عن كل شكل من أشكال المُشاركة الفعاّلة في شؤون العالم"[1]. البيوس بوليتكس الذي كان يعني الميدان الوحيد للشؤون الإنسانية المتمثل في البركسيس، *praxis* أي الفعل السياسي وحسب، إنّما صار يكوّن مع الفيتا-أكتيفا الحالات الثلاث المُرتبطة بالنشاط التي يوجد عليها الإنسان في هذه الحياة: العمل *Labor* - الصنيع[2] *work* - الفعل - *Action*. تُفرّق **آرندت** بين المفاهيم

---

1 Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Paris, calmann-levy, 1983. p. 49.

2 لترجمة المفاهيم الثلاث، حاولنا أن نقترب قدر المُستطاع من المفاهيم الآرندتية كما قارنتها هي نفسها باللغتين الانجليزية والفرنسية.وقد اخترنا الصنيع لترجمة فعل WORK الذي تُرجم باللغة الفرنسية إلى ŒUVRER التي تعني العمل من أجل تحقيق وخلق شيء جديد. حيث يبدو انّ كلمة تتحيف الأكثر مناسبة لان التحفة الفنية هي ترجمة لـ œuvre d'art الفرنسي.





الثلاثة انطلاقا من علاقتها بمفهوم العالم، فالعلاقة بالعالم هي التي تحدّد إن كانت سياسية أو لا-سياسية أو مضادّة للسياسة.

لكي تميّز بين *العمل والصنيع*، تستند **آرندت** إلى تعريف **جون لوك**: "*عمل جسدنا وصنيع أيدينا*[1]"، فالعمل يستثمر كل الجسد، لأنه يقتضي مجهودا عضليا كاملا. أما "*الصنيع*" فيستثمر اليدين اللتين تصنعان العالم وتصنعان في العالم وتصنعان للعالم. الفرق إذن بين *العمل* و"*الصنيع*" يكمن في هذه العلاقة بالعالم. تقول **آرندت**: "*الحيوان-العامل خارج العالم*[2]." العامل موجود خارج العالم، وهي تعني أنه خارج الإطار السياسي الذي حدّده الإغريق، انطلاقاً من الحرية. أنْ نكون في المدينة "*polis*" وأن نكون مُتحررين من حتمية العمل من أجل كسْب القوت، يعنيان الشيء نفسَه، فالعبيد والعمال الذين لم يتحرروا من مشقة ضمان عيشهم، ليسوا مواطنين، بل يُعتبرون خارج "*البوليس*"، وهو ما ترى **آرندت** أنّه خارج العالم. في حين أن *الصنيع* والصنع يوجدان في العالم، لأنّ الحرفيّ لا يعمل ليقتات وحسب، بل يعمل ليصنع وليخلق وليُضيف شيئاً لم يكن موجوداً، شيئاً ليس موكولا للاستهلاك السريع، ولكنّه شيء يبقى في العالم[3]. ومع أنّه موجود في العالم، لا يهتمّ صاحب الأثر والصنيع بمصير الآخرين ولا بمصير العالم. وعليه يظهر *الفعل* على أنّه العامل الوحيد الذي يُحقق للإنسان إمكانية الوُجود في العالم وللعالم. تقول **آرندت**: "*بالمعنى العام الفعل agir أكسيون، يعني اتخاذ مُبادرة/إقامة إجراء، كما يُبيّنه الفعل الإغريقي archein بداية، أي قيادة وبالتالي الحُكم*"[4].

بذلك تكون "*الاكسيون*" أو "*الفعل*" مُتجاوزة لفعلي *العمل والصُنع* حيث تظهر قيمة الفعل الذي يجعل صاحبه مُحفزاً بفضل وجود الآخرين، فهو ليس موجودا في العالم وحسب، بل هو من العالم كذلك. لذا فالعلاقة بالعالم تُحدد

1 Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne,* op.cit., p. *89.*

2 Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne,* op.cit., p. 167.

3 يُعتبر هذا الفرق هو الفكرة الأساسية الذي تبني عليها آرندت نقدها **لكارل ماركس**، فحسب آرندت فمجتمع العمال كما تصوره **ماركس**، مُتكوّن من مجموعة كائنات موجودة خارج العالم لا يُمكن ان تكون في السياسة.

4 Arendt Hannah, *La condition de l'homme moderne,* op.cit., p. 233.





الدرجات السياسية لهذه الأفعال الثلاثة: العمل *labor* لا يمكن أن يحمل أيّ دلالة سياسية ولا يُشارك في خلق أيّ شيء من شأنه أن يُساهم في تغيير شيء ما، فهو *مضادّ لما هو سياسي* *anti-politique*، في حين أن الصنع تكون له دلالات سياسية من خلال المُشاركة في العالم، لكنه *ليس سياسيًا* – *a-politique* مع أنه ليس *مضادًا لما هو سياسي* *anti-politique*، وبالتالي وحده *الفعل* يكون سياسياً لأنه يُقحم الإنسان في العالم ويجعلُهُ مسؤولاً عن العالم ومنتجاً للعالم. ما يُمكن أن نستنتجه من هذه الإسقاطات لفعل اكسيون *archein* في دلالاته السياسية اليونانية على مفهوم السياسية كما تتبناه **آرندت**، هو أن المدينة أصبحت تتمثل في "العالم". ليكن منّا على بال في هذا الموضع، أنّ ما تفكّرهُ الإغريق على أنّه المدينة، تتفكّرهُ **آرندت** على أنّه العالَم. وما تحقّقه **آرندت** من خلال تمييزها بين الأفعال الثلاثة، إنّما هو التأكيد على طبيعة الفعل السياسيّ، وعلى ارتباطه الجوهري بالحُريّة: فلا الصنع ولا العمل يُعتبران فعلْين حُرّيْن لدى **آرندت** ولا يجسدان الحريّة في شيء.

إنّ ما يُضفي شيئاً من الاستمرارية والاكتمال على عمل **آرندت** لإخراج مفهوم السياسة من التقليد الفلسفي بعامّة واليونانيّ على وجه الخصوص، يتحقق في نهاية المطاف، بواسطة المقابلة الأخيرة التي تقوم بها بين مفهوم الخلود *immortalité* الذي يتجلى أكثر في الفلسفة من خلال مفهوم الموت كأساس للتصور الأفلاطوني للفلسفة، وبين مفهوم "الولادة *natalité*" باعتباره أساساً لمفهوم السياسة. تقول **آرندت**:

"إنّ المُعجزة التي تُنقذ العالم وميدان الشؤون الإنسانية من الخراب العادي، تكون "طبيعية"، وهي في نهاية المطاف، فعل" الولادة" الذي تتجذّرُ فيه أنطولوجياً، ملكةُ الفعل"[1].

الولادة إنّما هي الفعل الذي يُكوّن قصارى البدء والابتداء. إذا كانت *الأكسيون* تحافظ على العالم وتُنتجه في الآن نفسه، فإنّ الولادة التي تُقابلُ الموت والخلود، هي أكبر مُعجزة سياسية يمكن أن تتجلى من خلالها ملكة *الأكسيون* وجودياً وواقعياً.

---

1 Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, op.cit.,. p. 32.





هنا تنتهي بنا **آرندت**، إلى غاية مطلبها الأول، نعي إثبات أنّ الجمع بين الفلسفة والسياسة هو جمع بين الأضداد. عندما نقول فلسفة سياسية فهذا يعدل تماماً قولَنا الذي يجمع بين "الموت والولادة" أو حتى "الأسود والأبيض"، وكأننا لو قلنا فلسفة سياسية، سنجدنا أمام طباق لُغوي. بهذا تتأكدّ لدى **آرندت** استحالة علاقة السياسة بالفلسفة من خلال ما يُسمى بالفلسفة السياسية. في نص "*ما السياسة؟*"، تذكر **آرندت** السببين الرئيسين اللذيْن يمنعان وجود السياسة داخل الفلسفة.

تعود آرندت إلى مفهوم **أرسطو** *الزون-بوليتكن* πολίτικον ζοον *zoon politikon* عندما قال:

"إنّ الإنسان بطبعه حيوان سياسي، ومَن يوجد خارج المدينة (...) يكون إمّا كائناً مُنحطاً وإماّ كائناً فوق-البشر، لذلك يبدو واضحاً أنّ الإنسان حيوان سياسي أكثر من أيّ حيوان قطيعي، لأن الطبيعة كما قلنا آنفا، لا تفعل الأشياء عبثاً حيث وحدهُ الإنسان من بين كل الحيوانات، من يملكُ اللُغة."[1]

ترى **آرندت**، قارئة بذلك **أرسطو** أنّ: "*السياسة تُولد في الفضاء الذي يوجد بين الناس*"[2]، فلا حياة للإنسان خارج المدينة: الإنسان الحرّ والكامل خلق بكل الإمكانات التي تُهيئه للعيش في المدينة. أمّا الذي يعيش خارج المدينة فيكون- حسب **أرسطو**- إماّ من العبيد أو من البرابرة أو يكون من الآلهة. غير أنّ هذا الطرح الفلسفي للإنسان يفترض اعتباره كائناً واحداً مُنفرداً، في حين أن التعدُد هو الحقيقة الواقعية الوحيدة التي يجب أن تُؤخذ بعين الاعتبار لفهم الوجود الإنساني.

في نص "*في الثورة*"، تعود **آرندت** إلى المؤرخ اليوناني **بوليبيوس** *Polybius*، لتوضّح المُقارنة التي يقيمها هذا الأخير في كتابه *التاريخ* *The Histories* بين اليونان والرومان، إذ يُوضح أنّ الرومان على العكس من اليونان، قد عُرفوا بتثقيف الشباب حتى يكونوا جديرين بأسلافهم[3]. تعتبر **آرندت** أنّ اليونان لم يعرفوا

1 Aristote, *politique*, Paris, Gallimard, Année 2011, p. 56.

2 Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, op.cit., p. 33.

3 Polybius, *The Histories*, VI, 9.5, and XXXI, 23-5.1.in آرندت حنة، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، بيروت، المُنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 37.





الشعور بالاستمرارية كما عرفه الرومان. وغياب هذا الشعور، أي الشعور بتعاقب الأجيال، جعل قابلية التغيير في الشؤون الإنسانية، تجري من دون تخفيف أو سلوى عند اليونان[1]. إنّ تأثير هذه الخاصيّة اليونانية بدا واضحاً على العلاقة السيئة مع ميدان السياسة: *هذا هو الذي أقنع الفلاسفة الإغريق بأنّهم ليسوا بحاجة إلى أخذ ميدان الشؤون البشرية مأخذ الجد، وأنّه على البشر أن يتجنبوا إضفاء هالة على هذا الميدان لا يستحقها أبداً"* [2].

إنّ قيمة هذا النقد الذي تبديه **آرندت** إزاء الإغريق، تعود إلى أنّه يشدّد على علّة اختفاء تلك المُعجزة التي سمتها *الولادة natalité* وعدم بروزها ظاهرةً تستحق التفكير والانشغال، والحال أنها تُمثل أكثر ما تُمثل ميدان السياسة. ذلك أنّ اليونان عرفوا تعاقب الأجيال من دون أن يُغيّر ذلك شيئاً من شؤونهم الحياتية، فالشيء الوحيد الجديد الذي كان يشعر به اليونان هو أنّ الناس يولدون، لكنهم يولدون في نفس المشهد الطبيعي والتاريخي، وكأنّه جيلٌ واحدُ يستمر طيلة قرون، وهو شكل من أشكال الشعور ببطء مرور الزمن، وهو كذلك ما يُنتج زمانية *temporalité* مُختلفة، ولعلّ هذا الشعور بأنّ الزمن يكادُ يتوقف هو ما يجعل من الولادة حدثاً سطحياً لا يستحق التشديد عليه ولا التفكير فيه فلسفياً.

تُقدم لنا **آرندت** في نص "*ما السياسة؟*" السبب الثاني في العُقم السياسي للفلسفة، نعني التفكير في الإنسان بدلا من التفكير في الناس، وهو ما تُسميه **آرندت** *بالتمثّل التوحيدي* للإنسان، تقول:

"بالنسبة إلى كل فكر علمي، سواء في البيولوجيا أو علم نفس، الفلسفة أو الثيولوجيا، وحدَه الإنسان موجودٌ"[3].

شمل هذا التمثل التوحيدي للإنسان الفلسفة، ومن بعدها العُلوم كلها التي تهتم بالإنسان، ومن ثمّ لا يُمكن لميدان السياسة الذي هو ميدان الكثرة والتعدُد، أن يرى النور في الفلسفة إلاّ على أرضية اللاّ-تعدُد واللا كثْرة. ما نتدرّج إليه

1 آرندت حنة، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، بيروت، المُنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 37.

2 *Ibidem.*

3 *Ibid*, p. *31*.





بالتفكير إذ نتعقّب فهم **آرندت** لهذي المسألة ونقف على المفارقة التي تعاينها هو السؤال: كيف التفتت الفلسفة عن السياسة في أرض اليونان التي ظهر فيها مفهوم للإنسان بما هو مفهوم *الزون-بولتكن*؟

الآكدُ هو أنّ **أرسطو** يُشكّلُ بالنسبة إلى **آرندت**، استثناءً في الفلسفة اليونانية مُقارنة **بأفلاطون**، بفضل فكر قريب من ميدان الشؤون الإنسانية. لكنّها عندما تعود لتطرح مُشكل عدم وجود فلسفة سياسية، فإنّها تضعُ الفيلسوفين على عين الصعيد الواحد، نعني عدم اهتمامهما فعليا بالسياسة. في نصّها "*حياة الفكر*" *la vie de l'esprit*، تعود **آرندت** إلى اعتبار **أرسطو** المؤسس الحقيقي لمرحلة الهروب من العالم *monde* نحو الذات *moi*، أي من شؤون المدينة نحو الوجود* إذْ بدأ الفيلسوف يشعر فعلياً بعدم مسؤوليته عن المدينة. قد يكون شعور أرسطو بعدم مسؤوليته حيال أثينا، أمرا عاديّا لأنه على الرغم من حضوره العلمي الواسع من خلال تأسيسه للأُقيُون، فإنّه قد كان على الصعيد السياسي، في وضع "الغريب"، من حيث كان مقدونياً وبالتالي كان ممنوعا من المشاركة في الشؤون العامّة وفق قوانين أثينا الديمقراطية التي تمنع الغرباء من حق المواطنة. ما تقوم به **آرندت** انطلاقاً من مفهوم **أرسطو** *الزون-بولتكن*، هو مُحاولة تطوير مفهوم الفضاء السياسي، على اعتبار أنّ الإشكال السياسي يتمثل في كيفية تحويل هذا التعدد الطبيعي الأول إلى تعدد سياسي حقيقي يُنتج عالماً سياسياً.

- **الفعل يبدأ ويبدو:**

يتعيّن الفعلُ السياسي لدى **آرندت** بالحُرية، فهو يبدأ دون مقدّمات ودون دوافع. يبدأ بكل عفوية وبكل تلقائية، وبما أنّه في الوقت نفسه، فعل براعة، فهو فعلٌ موجود في العالم وللعالم، وينبغي أن **يبدو** ويظهر للآخرين، وفي هذا حاجته إلى فضاء. تُسمي **آرندت** هذا الفضاء *بفضاء الظهور*. ما طبيعة هذا الفضاء، فضاء الولادة والبدء والمُبادرة والحرية، أي الفضاء السياسي؟ تقول **آرندت** في نص "*ما السياسة؟*":

---

* نتطرق إلى العلاقة بين الذات والعالم من خلال النظرية السياسية لآرندت.





"السياسة تُنظِّمُ، قبلياً، كائنات مُختلفة تماماً، آخذةً بعين الاعتبار مُساواتهم النسبية ومُتجاوزة اختلافهم النسبي"[1].

على الفضاء السياسي أن يكون فضاء للتعدد وفضاء مُتعدّداً ومُختلفا أي مُتّنوعاً. وللتعدد شرطان، أوّلُهما هو التميز بمعنى تجاوز التشابه والتماثل، أي أنّه لا يشمل أشخاصاً يتقاسمون نفس الآراء والأفكار والاعتقادات والميولات، وثانيهُما هو المساواة، بمعنى أنّ لكلّ الأشخاص على تمايزهم، الحقَّ نفسَه في الظهور وتحقيق البراعة. ترى **آرندت** أنّ ما يُمثل موضوع السياسة هو المجموعة التي يشترك أفرادها في كونهم مُختلفين، وتعتمد **آرندت** في هذه الرؤية، على قراءتها للقديس **أوغسطينوس**. إذا عدنا إلى نصها الأول "*مفهوم الحب لدى القديس أوغسطينوس*" نجد أنها تُميّز بين مفهوم المجتمع الذي يقوم على الدين (*societas*)، ومفهوم المُجتمع الذي يقوم على السياسة *civitas*)، ذلك أن المحبّة هي التي تصل فيما بين أفرادَ المُجتمع الديني، أمّا احترام التفرد والتميز هما ما يربط بين أفراد المجتمع السياسي. إذّاك نفهم مع **آرندت** أنّ قوة فضاء الظهور تكمن في أنه يجمع الناس ليُبرزوا تفرّدهم واختلافهم وتميُّزهم، لا ليُظهِروا تشابههم وتماثلهم واشتراكهم. ربّما يمكن أن نتفكّ بفضل الطرح الآرندتي، كيف يتعذّر على الفضاء الديني أن يكون فضاءً سياسيا، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول إنّ أي فضاء إيديولوجي أو "مُؤدلج" يطلب من أفراده التشابه وتقاسم القناعات نفسها، لا يُمكن أن يكون فضاء للظهور. تقول **آرندت**:

"إنّ فضاء الظهور يبدأ بالتواجد مُنْذ يبدأ أشخاص بالاجتماع بواسطة نظام الكلام والفعل، وبالتالي فهو يسبق كل مُؤسسة رسمية للشؤون العامّة وأشكال الحكومة"[2].

هذا الشاهد يُبيّن أنّ اللحظة السياسية أو اللحظات السياسية، تخلق لنفسها بعفوية كاملة فضاءات للظهور (*espaces d'apparences*)، هي فضاءات اللحظة الأولى من خلال الكلام والفعل، وفي هذه تعود **آرندت** إلى **أرسطو** الذي يكون أوّل من ربط بين الوجود والظهور، بل جعل من قوام الوجود أنْ يظهر.

---

1 *Ibid*, p. *34*.

2 Arendt Hannah, *La condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 259.





"إنّ الذي يظهر للجميع هو ما نُسميه الوجود... أما ما يختفي عن الظهور، ويبدو كالحُلم،... فليس له واقع"[1].

هذا الوجود الذي يظهر هو ما يُؤسس البوليس *polis* في نظر **أرسطو**، وهو ما تجعله **آرندت** أساس الوجود السياسي. هذا الوجود هو ما سماه **أرسطو** بالزون-بولتكن *zoon-politikon*، مع أنّ **آرندت** تُحاول أن تستحدث من البولتكن الأرسطي، سياسة فعليةً لإدارة شؤون المدينة من خلال الظهور. يصبح الظهور في حدّ ذاته، فعلا سياسياً يتقدّمُ أيَّ عمل في فضاء حزبي أو نقابي أو برلماني (وكل الفضاءات المهيأة للعمل السياسي)، وكذلك نفهم أنّ لحظة ما هو سياسي *du politique*، هي اللحظة القبْل-سياسية "لما هو من السياسة" *de la politique*، ذلك أنّ فضاء الظهور الذي يكوّن بالجوهر، فضاء السياسة، إنما هو فضاءُ ظاهرات، فضاءً تظهر فيه الحُرية قبل أيّ شيء آخر. واقعيا يمكن أن يكون الفضاءَ الذي يحتضن بداية الثورة مثلا، فميدان التحرير في القاهرة كان فضاء عاماً ثم تحوّل إلى فضاء 'فينومينولوجي' للفعل السياسي، ثم أصبح فضاء سياسيّا عندما ملأته الشعارات الاحتجاجية "الشعب يُريد" ثم عاد ليُصبح فضاء عاماً.

إنّ الفضاء 'الفينومينولجي' يستمدّ طبيعته أوّلا في الفكر الآرندتي، من مفهوم أساسي هو "العالم". ذلك أنّ الطبيعة 'الفينومينولوجية' للعالم هي التي تجعل منه الغاية الأخيرة للسياسة، وبغياب هذا المفهوم تغيب إمكانات انتعاش السياسة. ما يحدث في العالم يُؤثر على السياسة وما يحدث للسياسة يؤثر بدوره على العالم، لكن علاقة السياسة بالعالم لا تقف مع آرندت عند مسألة التأثير هذه، فهنالك فكرة أساسية لابد أن نتوقف عندها في الفصل التالي، ألا وهي أنّ العالم يَنتُج رأساً عن السياسة (وأنّ السياسة هي التي تُنتج العالَم).

---

1 Aristote, *Ethique a Nicomaque,* 1172 B 36 sq. In *La condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 258.







# الفصل الثاني

# في إنتاج العالم

*«Ce qui l'émeut, émeut. Ce qui lui plait, plait. Son heureux gout est le gout du monde.»*

**Lessing**

*«Dans le combat entre toi et le monde, seconde le monde.»*

**Kafka.**






مكتبة
الفكر الجديد

# انتاج العالم

عندما انقسم العالم في أثناء الحرب العالمية الثانية، إلى مُعسكرات وغيتوهات، ورسم حدوده بين الأفراد والجماعات، كانت هذه الحدود قد بلغت وشملت أيضا الفلسفة والجامعة. وكما أصبح **هيدغر** "نازيـــا"، كـــذلك أصـــبحت **آرنـــدت** "صهيونية": إنّ كتابة جملة كهذه تُحرج الفكر والعقل معاً. هل يُمكن أن يتحالف الفكر الحُرّ مع أيّ إيديولوجية مهما كانت أهدافها؟ لا يُمكن أن نفهم هذه المسألة من دون فهم تلك الفترة وحياة أوربا ومُثقفيها داخل كل هذا التمزق السياســي والاجتماعي. ما يهمنا هو أن نقرأ فكر **آرندت** في هذه الفترة وكيف تقرأ، هــي بدورها هذه الفترة، من خلال مسائل من مثل الانتماء والالتزام والتجنّد وممارسة الفكر بوصفه "انسحابا من العالم" أو "انتماءً إلى العالم". يمكن تحليل هذه النقطــة في أعمال **آرندت** من خلال القيمة الفكرية لمفهوم العالم في نظريتــها السياســية: أولا ربطها بين "معنى التفكير" من جهة و"معنى الأكسيون" و"الفعل السياسي" من جهة أخرى؛ ثانياً موقفها من الفكر والالتزام في مرحلة التجنّد للصهيونية، ذلــك أنّه في مرحلة أولى، يتحوّل العالم في فكر **آرندت** إلى فاصل بين ما هو فلسفي وما هو لا–فلسفي، لكن بعد ذلك يتبلور مفهوماً للفكر انطلاقاً من مفهومها للفعــل باعتباره مُشاركة في إنتاج العالم.

## I – مفهوم العالم أثناء "الأزمنة الظلماء"

اعتبرت **آرندت** أنّ في الفلسفة عائقيْن يحــولان دون أن تظهــر السياســة بداخلها، وهما: *الزون–بولتكن والتمثل التوحيدي* للإنسان. ذلك أنّه هنالك مــن جهة، امتناعُ فلسفةٍ في الفعل السياسيّ، ومن جهة أخرى تضــرب **آرنــدت** إلى





التفكير في الفعل السياسي وإلى إقحام الفكر في الفعل السياسي أيضا. لذا، إذا انطلقنا من الطرح الآرندتي الذي يُؤكد على استحالة الفلسفة داخل السياسة واستحالة السياسة داخل الفلسفة كذلك، فإنّه لا بد من أن نتساءل كيف يُمكن إذّاك الربط بين الفعل والفكر على الرغم من استحالة وجودهما معا داخل الفلسفة؟ كيف تربط **آرندت** بين "الأكسيون" و"الفكر"؟ ما هذا الرابط الذي يجعل من الفكر والفعل يحضران معا في فكر **آرندت**؟ وكيف يُمكن تسميتُه؟ يُمكن أن نتقصى الإجابة عن هذا التساؤل في القراءة التي تُقدمها لما يُسمى "*بالأزمنة الظلماء*".

- **"الأزمنة الظلماء:**

خلال اثنتي عشرة سنة، تقوم **آرندت** بكتابة مجموعة مقالات بيوغرافية لشخصيات لمعت أثناء الحربين، شخصيات علمية وسياسية برزت على الرغم من الفترة الصعبة والظروف السياسية والاقتصادية المتعسّرة. ما تشترك فيه هذه الشخصيات (ماعدا **لسينغ وروزا لوكسمبورغ**) هو أنها لمعت في ما بين "الحربين العالميتين"، فتُسمي مجموع المقالات هذه "*شخصيات في أزمنة ظلماء*" «*Men in Dark time*».

تقتبس **آرندت** عبارة "*الأزمنة الظلماء*" من معاصرها الشاعر **برخت** "*Brecht*" لتُعبر عن هذه الفترة من التاريخ التي عرفت فيها أوربا، "*الفوضى والجوع، والمجازر والقتل والثورة على الظلم واليأس*". لكنّ مغزى الظلام الموجود في هذه الأزمنة والذي تلتمس **آرندت** الإفصاح عنه بواسطة هذا الوصف، لا يقف عند حدّ البُؤس والكاووس (لأنها ليست أظلمَ فترة ولا الأكثر دموية وتوحشا في تاريخ الإنسانية)، بل مغزى سوادها وظلمتها يكمُن في أنّها تُخفي وتحجب عن العالم الكثير من النور الذي تتوقف عنده **آرندت** مُستعيرة عبارة **هيدغر** التالية: "*إنّ نور ما هو "عمومي"، يحجُب كلّ شيء.*"[1] والنّور الذي تُزمِّله

---

1 Arendt, Hannah, *Bertolt Brecht* in *Vies politiques*, p. 180 بالألمانية في النص الأصلي: "*Das Licht der Oeffentlichkeit verdunkelt alles*".





هذه الأزمنة، هو نور الفكر والعبقرية التي لم تتألق وتزدهر و لم تُعرف كما كان من المفروض أن تُعرف، فلو كان الزمن مُختلفاً، للمعت أكثر الشخصيات ألمعيةً من مثل **فالتر بن يامين** (*Walter Benjamin*) **وهرمن بروخ** *Hermann Broch* **وبرتولت برخت** *Bertolt Brecht* **وكارل ياسبرس** *Karl Jaspers* **وروزا لكسنبورغ** *Rosa Luxemburg*... وغيرهم. يُصوّر **برخت** الموقف في إحدى قصائده التي تعود إليها **آرندت**:

*Oui, tu espères*
*Que tes livres t'excuseront*
*Te sauveront de l'enfer*
*(...)*
*Dieu pourrait bien te condamner*
*Le jour du jugement*
*A pleurer de honte*
*En récitant par cœur*
*Les poèmes que tu aurais*
*Ecris si*
*Ta vie a été bonne.*[1]

ما حجبتْه هذه الظلمة كانت شخصيات مفكرة وشاعرة، يُعبر عنها نص **برخت** بشكل شاعري لافتٍ للنظر. إن قصيدته تتحدث عن العذاب الحقيقي الذي يُمكن أن يكتشفه أيّ كاتب من هؤلاء عندما يقرأ الإله (يوم الحساب) عن ظهر قلب، كل النصوص التي كان من الممكن أن يكتبها أحدهم لو كانت حياته أفضل، لكن **برخت** أدرك أن الظروف القاسية منعته من إنجاز الكثير من النصوص، وأنّ الإله يمكن أن يُعذّبه من خلالها إذا حاول إعادة عجلة التاريخ وقرأ له "نصوصه التي لم يستطع كتابتها". لم تكن الحياة أفضل، ولا يمكن إعادة كتابة التاريخ بحروف أفضل. إنّما تستشهد **آرندت** بقصيدة **برخت** لتُبين لنا أنّ "النصوص التي كان من الممكن كتابتها" هي النور الذي حجبته هذه الأزمنة بظلامها.

1 *Ibid*, pp. 192-193.





هذا الظلام أفقر هذه الشخصيات وأمرضها وجوّعها وجعلها تهرب وتموت وهي في مقتبل العمر، من دون أن يعرفها أحد (كلها اشتهرت سنوات بعد وفاتها) ودون أن تبدع كفاية ويزدهر نورها أكثر. وحدها الأجيال القادمة، تقول لنا **آرندت**، يمكن أن تحكم" *إن كان هذا النور، نور شمعة أم نور الشمس؟*"[1]. عندما تتحدث عن زمنها وعن معاصريها الذين عرفت مغلبهم، فإنها تتحدث عن عصرها وأصدقائها وعالمها. هذا العالم الذي يُصبح هدفاً لمجموعة من نصوصها وموضوعا أساسياً في نظريتها السياسية. كيف تربط **آرندت** بين أزمة الأزمنة الظلماء وفكرة "العالم" وما هو مفهوم العالم الذي تقدمه من خلال القراءة التي تُقدمها للأزمنة الظلماء؟

## • حُب العالم من السياسة:

في نصها "*الإنسانية في الأزمنة الظلماء*"، تطرح **آرندت** فكرة مسار الفكر المُعاكس "للعالم"، إذ تعتبر أنّ كل شيء تطور في خلاف مع العالم. تقول: "*في عصرنا، حتى العبقرية لم تستطع أن تتطور إلاّ في صراع مع العالم والحياة العامّة*"[2]. تقدم **آرندت** فكرة العالم، بل و"فكرة حب العالم" في هذا العصر وتتحدث من خلال هذا النص عن العالم، كما يُمكن أن يتحدث أي مُواطن يُحب وطنه ويُريد أن يُقدم له الأفضل. تُذكرنا بواجباتنا نحو هذا الوطن-العالم.

صنعت **آرندت** من العالم وطناً وجعلته "قيمة"، قيمة سياسية وأخلاقية. إن القيمة الأخلاقية للعالم تتجسّد لديها عندما تجد أن "*العالم يُشرفنا*"[3] وعلينا أن نحبه ونحترمه وأن نعترف بجميله وأن هذا الجميل "*يخلق لنا واجبات تجاهه*"[4]، لتنتهي بنا إلى النتيجة التي تقولها في نص آخر هو "*المسؤولية والحكم*" (*Responsabilité et jugement*): إنّ هذه الذات (ذات العالم) هي مركز السياسة.

---

1 *Ibid,* p. 89.

2 Arendt, Hannah, *De l'humanité dans de «sombres temps»* In, *vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 12.

3 *Ibid*. p. 13

4 Arendt, Hannah, *Vie politiques*, traduit par Barbara Cassin et aléas, Paris, Gallimard, 1974, p. 11.





"في قلب الاعتبارات الأخلاقية التي تتعلق بالسلوك الإنساني توجد الذات، في قلب الاعتبارات السياسية يوجد العالم"[1].

نخرج بفكرة أساسية مفادها أنّ حب العالم لدى **آرندت** ليس من الإيمان وليس من الفلسفة، بل هو من السياسة، بل إنّ مفهوم العالم هو مفهوم سياسي بالدرجة الأولى. فالعالم هو ابن السياسة وبما أنّ السياسة لم تكن محبوبة بالقدر الكافي من الفلسفة، فإن العالم قد ورث بشكل من الأشكال هذا اللا-حب من الفلسفة والعلوم الأوربية كلها، وأصبح ذاتا ممزّقة تُعاني ويلات الزمن الصعب. هذه هي الفكرة التي تُحاول طرحها **آرندت** عندما تنتقد الفلسفة اليونانية، ذلك أنّ جذور اللامبالاة التي تمارس على العالم تعود طبقا للطرح الآرندتي، إلى التقليد الفكري اليوناني، حيث كانت حرية "عدم ممارسة السياسة" بمثابة مسألة أساسية للتخلُص من التزامات الحياة العامة والعالم حتى يتم التفرغ للفكر الخالص، وهذا ما يمكن أن نُسميه بالانسحاب من العالم، تقول:

"ما كان بالنسبة إلى أفلاطون بديهيا ظلّ يكوّن... الفرضية الأولى بالنسبة إلى الفلسفة،... كل ما يخص القضايا الإنسانية كان بالضرورة مَقصيّاً، لأنه عرضي"[2].

من خلال هذا الطرح يُمكن أن نقول إن استحالة "الفلسفة السياسية" عند **آرندت** هي استحالة "لفلسفة للعالم". على هذا النحو يُمكن فهم العلاقة بين العالم والسياسة من جهة والفلسفة من جهة أخرى، من حيث أن حب هذا العالم تصنعه السياسة وأنّ التقليد الفلسفي اليوناني تأسس على 'احتقار' العالم، لأنّ العالم يدخل ضمن نطاق "العرضي"، وعلى الرغم من أنّ الغرب، كما تعود إلى ذلك **آرندت** في نصها *"ما السياسة؟"*، قد حاول الخروج من مأزق *التمثل التوحيدي* للإنسان، من خلال جمع تعدد البشر في كيان واحد هو الإنسانية، فإنّ مفهوم الإنسانية بقي مجرداً ولم يُعبّر تماما عن المفهوم السياسي لتعدد الناس. يُمكن أن نقول إنّ أزمة العالم لدى **آرندت** هي "أزمة *الأزمنة الظلماء*"، بحيث أصبح كل شيء في صراع مع العالم أثناء '*الأزمنة الظلماء*"، وهي تؤكد هذا الأمر عندما

1 Arendt, Hannah, *Responsabilité et jugement*, p. 19.

2 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, tomel, Paris, Puf, 1981. p. 157.





تعتبر في نص "*حياة الفكر*" أن العالم هو ساحة الظهور الذي يظهر فيهـــا النـــاس ويظهر فيها الإبداع و"البراعة"، حيث أنّ السياسة هي من يخلق هذه الساحة الـــتي يتحمل مسؤوليتها الناسُ الأحرار جميعاً. لذا فإن **آرندت** تعتبر أن نهاية السياسة بما يترتب عنها من اختفاء للعالم من جهة ما هو قيمة سياسية، إنّما تشكّل كارثـــة لا محالة. بهذا المعنى تقول "*إنّ الخطر يكمن في اختفاء السياسة كلّيًا من العالم*"[1]. فقد وجدت **آرندت** العلاقة المُباشرة التي تربط بين طبيعة العالم، الـــتي هـــي طبيعـــة 'ظاهرية'، وبين طبيعة السياسة التي هي مجال الظهور.

في كتابها "*حياة الفكر*"، تعود **آرندت** إلى الطرح الفينومينولـــوجي لعلاقـــة الإنسان بالعالم ولمفهوم العالم من خلال مسألة "الظهور" (*l'apparaitre*)، ذلـــك أنّ "*الكائنات الحية مصنوعة من العالم*"[2]، والإنسان لا يوجد في العالم وحسب، بل هو من العالم لأنه "*يدرِك ويُدرَكُ في الوقت نفسه*"[3]، لذلك تطرح **آرندت** مســـألة الطبيعة الظاهرية للعالم، قائلةً: "*بما أنّ الوجود والظهـــور بالنســـبة إلى الإنســـان، يلتقيان معًا، فإنّه لا يُمكن أن نهرب من الظهور إلاّ بالظهور*"[4]. نحن مقذوفون في الظهور ومُطالَبون بالظهور، والظهور كما تُوضّح ذلك في نصها حول الحرية، لن يتحقق إلاّ بالأكسيون أو الفعل السياسي. لذلك فوحدها السياسة هـــي ضـــمان الظهور وبالتالي ضمان العالم. ومن ثمّ ننتهي مع **آرندت** إلى النتيجة التي مفادها أنه لا يُمكن أن نُحافظ على العالم إلاّ بواسطة السياسة.

في نصها حول الكاتب **افرايم لسينغ** (*Ephraim Lessing* 1729-1781)، تُقدم لنا **آرندت** تعريفها للعالم على هذا النحو:

"ذلك الذي ينبثق بين الناس، حيث كلُّ ما يُقدمه أحدهم من خلال الولادة يُمكن أن يُصبح مرئياً ومسموعاً."[5]

---

1 Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, op.cit., p. 34.
2 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit,* tome 1, op.cit., p. 35.
3 Ibid, p. 36.
4 Ibid, p. 37.
5 Arendt, Hannah, *De l'humanité dans de «sombres temps»* in, vies politiques, Paris, Gallimard, 1974, p. 19.





إن الطبيعة 'الفينومينولوجية' للعالم تجعله مسرحاً لعرض الإبداع، لكن عندما تُكسر أضواء المسرح وتسكنه الظلمة لا يظهر المبدعون مهما بلغ إبداعهم مبلغَـــه، ويُمكن لحظتها أن نتحدث عن "الأزمنة الظلماء" التي لا تظهـــر فيهـــا نصـــوص **برخت** ولا نصوص **كافكا** ولا يُصبح فيها الإنسان قادراً على أن يظهر. ما يُمكن أن نستخلصه من مفهوم **آرندت** في العالم، هو أنّ الخروج من "الأزمنة الظلمـــاء" وعدم العودة إليها يتحققان بفضل السياسة التي تأخذ بعـــين الاعتبـــار الطبيعـــة الفينومينولوجية للعالم، وأنّ الفكر، أيَّ فكر يبقى في صراع مع العالم ما لم يُفكـــر انطلاقا من التجارب الحقيقية للفعل. لذلك يُمكن أن نتفهّم لماذا تعتبر **آرندت** أنّ "العالم" هو القيمة الأخلاقية التي تُنتج عمّا تسميه "بالتعدد"، وأنّ "السياسة" هـــي الضمان الوحيد للاحتفاظ بهذه القيمة الأخلاقية، وهذا ما يتبلور جلياً عندما تقول في نصها "*ما السياسة؟*": *إنّ الخطر يكمُن في أن السياسة تختفي كلّياً من العالم*"[1]، كما أنّ أي تصور لمستقبل مثالي للإنسانية حيث يتخلص النـــاس مـــن السياســـة ويُنظمّون حياهم من دونها، هو تصور مرعب[*]. تقول **آرنـــدت** في نـــص "*مـــا السياسة؟*":

"المرحلة النهائية التي تتخلص الإنسانية فيها من السياسة لـــن تكـــون أبـــداً طوباوية: إنها وبكل بساطة، مُرعبة"[2].

**ختاما، ما ننتهي إليه ههنا هو أنّ مفهوم آرندت للعالم مفهوم سياسي منبثق** عن السياسة، وبالتالي فإنّ الفكر هو فكرٌ سياسي ما انشغل بالعالم وانْهَمّ به. ذلك أنّ غاية الفكر السياسي هي نفسها غاية السياسة، نعني العالم، ولا يُمكن اعتبـــار الفكر السياسي حمّالا في جوهره لتناقض لأنّ هنالك سرّاً موجوداً يربط بين نشاط السياسة المتمثل في *الأكسيون* (*action*) ونشـــاط الفكـــر المتمثـــل في التفكُّـــر (*réflexion*). تجد **آرندت** العلاقة بين طبيعة الفكر وطبيعة الفعـــل (مـــن دون أن تقف عند ذلك مُطولاً) في نصها حول **لسينغ**، ذلك النص الذي لا يُعتبر أهم مـــا

---

1 Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, op.cit., p. 34.

* أكيد أنّ آرندت تُلمّح إلى التصور الماركسي، الذي سوف نعود له في الفصل الرابع.

2 Ibid., p. 82.





كتبت ولا الأكثر شهرة. إنه نصٌ مغمور لكنه يطرح فكرة نراها جوهرية حتى نفهم كيف تُفسر العلاقة بين الفعل والفكر؟

- **العلاقة بين الفكر والفعل:**

تُعرّف آرندت الحرية على أنها القدرة على **بدء** شيء ما في **العالم**، لم يكن موجوداً من قبل، وهي تُؤكد كذلك على أنّ الانسحاب من العالم هو **فقدان** لشيء كان من المفروض أن يتشكل. هذا الفقدان لا يُمكن تعويضه أبداً، حيث تقول:

"*هذا هو الفاصل الخاص الذي لا يمكن تعويضه والذي كان من المفروض أن يتشكل عادة بين الإنسان وأمثاله*"[1]. لا يمكن أن يكون الفكر لدى **آرندت** انسحابا كاملا من العالم، ذلك أنّه على المفكر أن يبقى في العالم، وألاّ يغادر مجال "الشؤون الإنسانية" و"الساحة العمومية" كما فعل كل من **سقراط ولسينغ**[2]. فكما وجدت **آرندت** في شخصية **سقراط** نموذجاً للمفكر "*الذي يجمع بين رغبتين تبدوان على أنهما متناقضتيْن، الفكر والفعل*"[3]، وجدت كذلك في الكاتب الألماني التنويري **لسينغ**، نموذجاً للمُفكر الذي يمارس الفكر من دون أن يتبعد وينغلق على نفسه: "*لسينغ ينسحب إلى الفكر من دون أن ينغلق على ذاته*"[4]. بعد هذا القول، تُضيف: "*ينفتح على الفكر لأنه يكتشف فيه أيضا، شكلا من أشكال التحرك بحُرية في العالم*"[5].

انطلاقاً من مقولة **لسينغ**: "التفكير انطلاقا من ذاتنا"«*Penser de par-soi-même*»، تُحاول **آرندت** أن تُبين أنّ الفكر لا يولد من الإنسان ولا يُمثل "الأنا"، فالإنسان لم يُخلق أوّلاً من أجل الفكر، وردّ فعله الأول واستجابته الأولى في العالم

---

1 Ibid. p. 13.

2 الكاتب لسينغ (1729-1781) كاتب وناقد ومسرحي من عصر التنوير الألماني.

3 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, tome 1, la pensée, traduit par Lucienne Lotringer, Paris, Puf, 1981. p. 96.

4 Ibid, p. 18. «Lessing se retire dans la pensée, sans se replier sur son soi.».

5 Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps*, op.cit., p. 17.





هي دائماً الحركة، بل خُلق للفعل، لكنه يتجه نحو الفكر بعد ذلك، ليكتشف فيه شكلا آخرَ من أشكال التحرك بحُرية في العالم.

ترى **آرندت** أنّ الإنسان حسب تجربة **لسينغ**، يتجه نحو الفكر، عندما يكتشف فيه شكلاً آخر للحرية، وعلينا أن ننتبه أنه شكل آخر فقط، لأن الإنسان خُلق للفعل أولاً، ذلك أنّ العلاقة بين الفعل والفكر هي "الحركة": من خلال حركة الجسد يقوم الإنسان بأول تجربة حقيقية للحرية. ما يشغل **آرندت** إذ تقتفي أثر فكر **لسينغ**، هو ما تُسميه بالعلاقة السرية بين الفكر والفعل التي يُحركها البحث عن الحرية والمتمثلة في "الحركةُ"، "الحركة من أجل الحُرية". ومع أنّها لا تستطيع أن تُثبت هذا في فكر **لسينغ**، فإنّك تراها متأكدة من أنّ "الحركة الحرة" هي العامل المُشترك بين النشاطين، نعني نشاط الفكر ونشاط الفعل:

"تتمثل هذه العلاقة (بين الفعل والفكر) في أنّهما يحُلاّن على شكل حركة وأنّ الحُرية التي تُؤسس لهما، هي حُرية الحركة"[1].

عندما تستعمل **آرندت** مصطلح حرية في "حرية الحركة" فإنها لا تقصد مفهوم الحرية كما تعرّفه في نصها *"ما الحرية؟"*، أي الحرية بما هي القُدرة على بدء أيّ شيء بعفوية مُطلقة. إن الحركة، أيّ حركة، تخلق الشعور بالحرية. ما يهمنا من هذا الربط الذي تقوم به **آرندت** هو الخروج بالتساؤل التالي: في حال لم تكن هذه الحركة الموجودة في الفكر التي لا تقف عندها **آرندت** طويلاً، أحد الأسباب التي شجّعت بعض المفكرين على مغادرة الميدان العمومي والعالم وجعلت الفلسفة تكتفي بحُرية حركة الفكر وتُدافع عنها، ألا يُمكن أن تكون هذه المسألة قد ساهمت في دعم الفكرة التي طرحتها **آرندت**؟ وهي التي تقول بانسحاب "الفلاسفة المحترفين" من العالم انسحاباً شبه دائم؟ يُمكن كذلك أن نطرح السُؤال بشكل أكثر مُباشرة: هل يُمكن أن تُغني حركة الفكر عن حركة الفعل؟

يبدو من خلال نص *"الأزمنة الظلماء"* أنّ الانسحاب من العالم بقدر ما هو مسألة تعززها الفلسفة "المحترفة"، تعزّزه أكثر فأكثر الأزمنةُ الصعبة، فالناس يرفضون العالم أكثر عندما تتأزم الحياة وتفشل السياسة وينطوون على ذواتهم،

1 Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps,* op.cit., p. 18.





كما فعلت مُعظم الشخصيات المعزولة التي عادت إليها **آرندت** في نصوصها البيوغرافية. لقد عرف التاريخ الكثير من الحقب التي سادت فيها الظلمة واختفى فيها العالم بما هو قيمة أخلاقية وسياسية، لذلك نتساءل: ما الذي يحضر بين الناس عندما يغيب العالم السياسي؟ أين تجد **آرندت** الفضاء الذي يُمكن أن يجمعهم وكيف تقرأه؟

- **"العالم" يُلغي التعاطف:**

في نصها حول "**لسينغ**" الذي يعنون بـ "*الإنسانية في الأزمنة الظلماء*"، «*De l'humanité dans de sombres temps*»، حاولت **آرندت** أن تفكر في مسألة تعويض غياب العالم كما طُرحت في العصور القديمة عن طريق مفهوم "التعاطُف" *La compassion* تقول:

"في مثل هذا الغياب للعالم وللواقع، يكون من السهل أن نستنتج أن العنصر المُشترك بين الناس جميعاً ليس العالم، ولكنّه "طبيعة إنسانية"، (...) مثل القُدرة على التعاطُف"[1].

إن هذه الروح الإنسانية هي التي تفرزُ التعاطُف والتآخي (الأخوة)، والتي غالبا ما تظهر عند الشعوب المُضطهدة والمنبوذة، والتي تُساعد الناس على تحمّل صعوبة الحياة حيث يُعتبر تضامنهم قوة قد تنقذ حياة العديد من المستضعفين واليائسين. ومن ثمّ فالشفقة هي الوجه الآخر للخوف، ذلك أنّ الإنسان يشعر بالشفقة اتجاه أخيه لأنه يخاف من مصيره هو الذي يمكن أن يشبه مصير الآخر. فالتعاطُف والخوف يسيران معاً، لكن الإنسان قد يتوقف عن التعاطف وتتوقف "إنسانيته" إذا ما تجاوز خوفه. ترى **آرندت** إنّ قوة التعاطُف لا تظهر إلاّ في هذه الظروف، وإذا ظهرت فهذا يحمل دلالة سياسية تتمثل في "غياب العالم".

بناءً على هذا، تنتقد **آرندت روسو** وتكاد تستغرب كيف يُمكن للثورة الفرنسية أن تؤسس لمبدأ الأخوة؟ فالأخوة لا يُمكن أن تكون مبدأ من مبادئ التأسيس "للعالم السياسي". إنّ التعاطف والتضامن والتآخي مفاهيم دينية بالدرجة

---

1 Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps*, op.cit., p. 25.





الأولى وتشترك فيها كل الديانات السماوية[1]، كما تجد **آرندت** لـــدى **القـديس أوغسطينوس** المعنى نفسه، حيث تطرح فكرة رئيسية في نص "*مفهوم الحب لدى القديس أوغسطينوس*" من خلال قوله: "هم رأوا، نحن لم نرَ، مع أننا ننتمـي إلى المجتمع نفسه لأنّ إيماننا واحد."[2]

بتشديد **آرندت** في نصها حول **أوغسطينوس**، علـى أنّ المُجتمـع الـديني (*societas*) يقوم على أساس الإيمان، أي على شيء آخر غير العالم، ومن ثمّ على أنّ العلاقة بالآخر لا تقوم على أساس إمكانيـات وجـوده في الواقـع كمـا في مُجتمعات المدينة *civitates*، يتبيّن أنّه مُجتمع ينتظر من أفراده أن يهبوا نفوسـهم كلياً للجماعة، لأنّ العلاقات تقوم على "الحب"، فالمجتمع الديني يُطالب أفراده ما يُطالبهم به الإله أي هبة الذات كاملة وكلياً. في هذا المضمار تُعلـق الفيلسـوفة **كاترين شالييه** بقولها:

"إنّ التضامن هو عقد بين أفراد مستقلين (أحرار)، أمّا الأخوة فمطالبها أهم لأننا لم نخترها وهي تسكننا منذ الأزل." [3]

لكن حتى التضامن لا يتأسّس بالنسبة إلى **آرندت**، بالفعل على الحرية، **فهـو** مبني على مبدأ الخوف، الخوف من المجهول: أساعدك اليوم، على أن اجـد مـن يُساعدني غداً. لذلك فإن **آرندت** تؤكد أنّ الروح الإنسانية المبنية على التضامن لا بدّ أن تنتهي بعدما ينتصر الناس للعالم السياسي. حسبُنا أن ننظر ما الـذي فعلـه منطق مساعدة البؤساء بعد الثورة، وكيف أن هذا المنطق أفشل الثورات الحديثة[4].

---

1 كذلك نجد في الإسلام أن المسلمين إخوة قال صلى الله عليه وسلم" :المسلمُ أخو المسلمِ، لايظلمُهُ ولايُسْلِمُهُ، من كانَ في حاجةِ أخيهِ كان اللهُ في حاجتِهِ، ومنْ فَرَّجَ عن مسـلمٍ كربةً فرّج اللهُ عنه بها كربةً من كربِ يومِ القيامةِ، ومن سترَ مسلماً سـتره الله يـومَ القيامة."

2 Arendt, *Hannah, le concept d'amour chez Augustin,* op.cit., p. 154.

3 Chalier, Catherine, extrait d'une émission diffusée sur France culture le 24/03/2004

4 تقول آرندت إن محاولة إسعاد البؤساء بعد الثورة، وتعويضهم سينال من مبدأ المساواة، فمفهوم المساواة يتناقض مع مفهوم الأخوة. يبدو أن تصوّر آرندت يُثبتُ صحتهُ عـبر تجارب الثورات المُعاصرة، إذ لنا في مثال الثورة الجزائرية وثورة الضـباط الأحـرار في





هو ذا ما أسمته **آرندت** (كما رأينا في الفصل الأول) بالمسألة الاجتماعية والثــورة حيث تقول "*إنّ الروح الإنسانية للمستضعفين والمذلولين لا تبقى حية بعد الحريــة ولو للحظة*"[1]

اللافتُ في طرح **آرندت** هو أنّ هذه الروح الإنسانية لا يُمكن أن تُعــوض بأي شكل من الأشكال فكرة "العالم"، لأن العالم بوصفه البيت السياسي ومسرحَ للظهور، هو الذي يُنير ويعطي للناس الحق في الوجود، "الوجود بما هو ظهــور"، ولأنّ تحقّق العالم بما هو كيان سياسي، يُلغي بالضرورة وانطلاقاً من مبدأ الحُريــة التي تُعتبر سبب وُجود السياسة، أيَّ سبب لتواجد مبدئي الأخوة والتضامن، بــل تُصبح الأخوة منافيةً بالجوهر للسياسة*.

العالم بالنسبة إلى **آرندت،** لا يتأسس على أخلاقيات "الروح الإنسانية" كما لا يتأسس من خلال الفكر الفلسفي الذي يعتبر العالم مسألة "عرضية". يبــدو أنّ **آرندت** لا تُفكر في تحرير السياسة من مبادئ الفلســفة اليونانيــة-الأفلاطونيــة وحسب، بل تُحاول كذلك تحريرها من مجموعة من المبادئ والأخلاق الإنسانوية التي تتعارض معها. ما يهمنا هو اكتشاف فيما إذا كان هذا التحريــر المــزدوج لمفهوم السياسية يُؤسس لفلسفة سياسية جديدة؟ لا يُمكن الإجابة بسرعة عن هذا السؤال، قبل أن نتعرض لكل جوانب النظرية السياسية الآرندتية.

---

مصر، خير مثال لفشل هذه الثورات في التأسيس لعالم سياسي حقيقي، يقــوم علــى المساواة، لان النوايا الحسنة لمحاولة إسعاد الشعب المضطهد خلقت فوضــى في إعــادة تقسيم الثروة وإعطاء الأراضي والممتلكات من دون أي معيار للمســاواة. وأن هــذا التقسيم خلق الفوضى وأسس لمنطق "*القفزة* "كما يُسميه السوسيولوجي ناصر جابــي، هذا المنطق الذي لم يساعد على أي تأسيس سياسي ديمقراطي مبني على المساواة ومنح الفرص للجميع.

1 Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps*, op.cit., p. 26

* ولو انّ الإخوان هو اسم لأهم حركة سياسية في العالم العربــي اليوم. وهذا ما يــدفع للتساؤل إن كانت هذه الحركة انتخابية فقط أم أنها فعلا حركة سياســية أي تســعى لممارسة السياسة من أجل التأسيس للحرية. إذا تتبعنا القراءة الآرندتيــة فــإنّ فكــرة الإخوان هي فكرة بالجوهر، لا-سياسية.





- **العالم في النظرية السياسية الآرندتية:**

تستعمل **آرندت** أربعة مفاهيم لتُقدم مفهوم العـــالم: "الفضـــاء العُمـــومي" و"فضاء الظهور" و"العالم" و"الوجود-المُشترك". تشتغل هذه المفـــاهيم في أهـــم نصوصها الفلسفية حول السياسة: "*حياة الفكر*"، "*وضعية الإنســـان الحـــديث*"، "*ماهية السياسة*" . ذلك أنّ الفكرِ السياسي **لآرندت** يتشّكل حول مفهوم أساسي هو الظهور حيث يتجلى كيف أنّ طالبة كلٍّ من **هوسّرل وهيدغر**، قد ظلّت وفيّة إلى حدّ بعيد، للفينومينولوجيا الألمانية.

- **من الوجود إلى الوجود-المشترك:**

كتابُ **هوسّرل** "أفكار ممهِّدةٌ للفنومينولوجيا المحض وللفلسفة الفنومينولوجية" هو العمل الفلسفيّ الرئيس الذي اقترح رؤية فلسفية جديدة لمفهوم العـــالم مـــن خلال ما سمّاه بـــ 'الرّفع الفينومينولوجي' و'الرفْع الماهوي'. عمل **هوسرل** على أن يُفرّق بين "عالم الحياة" و"العالم العلمي الموضوعي"، بين الموضـــوعانية الفيزيائيـــة والذاتية المُتعالية، مُعتبرا أنّ: "*أزمة العلوم تكمن في أنها فقدت اهتمامها للحيـــاة*[1]"، وأنّ عالم الحياة الذي نسيه العلم الحديث، هو العالم الأصيل والطبيعي أين تظهـــر ضرورة التأسيس لفلسفة بوصفها فنومينولوجيا[2] لتُعيـــد الاعتبـــار لهـــذا العـــالم "الحقيقي"، بكل ما تحمله كلمة "حقيقة" من معنى أنطولوجي أصيل.

وشرع **هيدغر** بدوره في تفكيك ما حدث في تاريخ الفلسفة الغربيـــة مـــن تأسيس ميتافيزيقي. فعل **هيدغر** هذا من داخل الفلسفة اليونانية وهو ينتقل مـــن **أفلاطون** إلى **أرسطو** ومن **أرسطو** إلى **أفلاطون**. فكان مشروعه إعـــادة مُســـاءلة لمفاهيم: الحقيقة، الكينونة، الزمن، ومن ثمّ أصبح تعدّي الميتافيزيقا تقويما لها لتجاوز المآزق التي وقع فيها الفلاسفة بشأنها، نعني أنّ الأمر لا يتعلقّ بحسب عبارة **هيدغر**، *إلاّ بتسليم الميتافيزيقا إلى حقيقتها*، أي "*في شكل ارتفاعها فوق ذاتها بواســـطتها*

---

1 Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris,* Gallimard, 1976, p. 09.

2 يُعتبر التعليق Εποχη تعليق الحكم لتنقية الفكر من أي زوائد.





هي *ذاتها*"[1]. إنّنا نبلغ هذا العالم الحقيقي عن طريق التفكير، فهو معطى هكذا ومتاح لكل الناس. يُلخص **هيدغر** هذه الفكرة في عبارة **هولدرين**: "*إنّ الذي يُفكر في الأكثر عُمقاً، هو الأشدّ حبّاً للحياة*"[2]، أي أن "*عالم الحياة*" كما تقول **آرندت** إذْ تعود إلى **هوسرل وهيدغر**، "*يتصف بشيء من الازدواجية فهو من جهة، طبيعيّ، ومن جهة أخرى هو أصيل*"[3]. لكن هل "عالم الحياة" الذي يتصف بالأصالة هو نفسه عالم الظهور لدى **آرندت**؟

إنّ عالم الظهور طبقا للطرح الآرندتي، لا يوجد مسبّقاً ثم يظهر الناس بداخله. فالناس هم الذين يصنعون العالم بعد ظهورهم، على أن يكون هذا الفضاء الذي يظهر بين الناس (العالم) هو مكان ميلاد السياسة. وذلك أنّ العالم عند **آرندت**، ما هو إلاّ علاقات، كما تطرح ذلك من خلال تعريفها للسياسة إذْ تقول إنّ "*السياسة تظهر في الفضاء الذي يشترك فيه الناس*"[4]. في حين أنّ **هيدغر** وعلى العكس من **آرندت**، بقي تقليديا في ما يتعلق بمفهوم العالم حتى وهو يؤكد على فينومينولوجيته"، وهذه هي الفكرة التي يطرحها **إتيان تسان** (*Etienne Tassin*):

"عندما فكّرتْ **آرندت** انطلاقاً من الظهور وفي أفق الظهور، فإنها أرادت أن تُوجد خارج الحقل التاريخي الميتافيزيقي حتى تُندد بالمواضيع التقليدية للتفلسف"[5].

لقد اختارت **آرندت** الموقع المناسب للتفكير في السياسة من دون أن تقع في امتناع تقارب الفكر والسياسة، وهذا الموقع يتمثل في العالم. فمهمّة الفكر في نظر **آرندت**، لا تقوم على التفكير في الوجود وإنما على: "*أن نتفكّر الفكر انطلاقا من العالم، بدلا من أن نتفكّر الوجود انطلاقاً من الفكر.*"[6]. يبدو أنّ **آرندت** لم تنشغل

---

1 هيدغر، مارتن، **ما الميتافيزيقا**، ترجمة إسماعيل المصدق، المركز الثقافي العربي 2003، ص 119

2 مارتن، هيدغر **التقنية-الحقيقة-الوجود**، ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 65

3 انظر كتاب "**حياة الفكر** الجزء 1.

4 Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique?*, op.cit., p. 32.

5 Tassin, Etienne et collectif, *La question de l'apparence* in *Politique et pensée*, 3ème édition, Paris, petite bibliothèque Payot, 2004, p. 88.

6 Ibid.





بمسألة تجاوز الميتافيزيقا، ولكنها تعود مرارا وتكرارا في نصها "حياة الفكـــر"، إلى تناول مسألة الفلسفة والنشاط الفلسفي وعلاقتهما بمســـألة الظهـــور، لا ظهـــور الوجود (*l'Etre*) بل ظهور الوجود-المشترك (*Etre-en-commun*). فهي ترى أنّ ما يُحرك الاندهاش الفكري ليس الوُجود، ولكنّه العالم. وبالتالي، هي ترفض فكرة وجود "وجود فردي" "خالص"، تشديداً على فكرة أنّ حياة كل فرد هي عبـــارة عن ظهور. تقول في "*حياة الفكر*": *لا يوجد شيء في العالم ولا شخص لا يتطلب وجوده، وُجودَ متفرج*"[1]. ومن ثمّ، تقتضي الطبيعة الفنومينولوجية للعـــالم طبيعـــة فنومينولوجية للوجود. يقول **تسان**: "*الوجود واحد بالنسبة إلى الميتافيزيقـــا، أمّـــا المظاهر فهي أولا وقبل كلّ شيء، مُتعددة*"[2]. انطلقت **آرندت** من فنومينولوجيـــا الوجود لتصنع منه وجودا مُشتركاً يكون هو موضوع نظريتها السياســـية. لكـــن السُؤال الذي يُمكن أنْ يكشف لنا طبيعة هذه الفنومينولوجيا السياســـية لـــدى **آرندت** هو: هل تجاوز "الوجود-المُشترك" مفهوم "العالم الأصيل" لدى كل مـــن **هوسّرل وهيدغر**، أم هو مُجرد نسخة سياسية له؟

- **فضاء الظهور:**

تنطلق **آرندت** من المفهوم الفنومينولوجي **لمرلو بونتي** *Merleau-Ponty* من خلال مقولته: "*إننا نلتقي في العالم*"[3]. فالظهور في العالم وللعالم يقتضي "*أن يُـــرى وأن يُعترف به*"[4]، لأنّ هذا الاعتراف الذي ينتظره الفرد بظهوره لا يُعتبر إرضـــاء لنرجسيته، ولكنه يدخل في نطاق ظاهرية العالم كما تذهب إلى ذلك الفيلســـوفة **آن-ماري روفيولو** *Anne-Marie Roviello*:

"إنّ هذه الحاجة إلى العرْض-الذاتي لا ترتبط بنرجسية معمّمـــة (...) ولكنـــها تكشف عن وجود العالم من خلال إظهار كل وجه من وجوهه بشكل خاص، كمـــا

1 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, tomel, op.cit., p. 34..

2 Tassin, Etienne, *La question de l'apparence*, op.cit., p. 93.

3 Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 26.

4 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, tomel, op.cit., p. 90.





تُنيره كل وجهة نظر فردية."[1] الظهور يصنع عالم الظهور، وإذا حاولنا أن نفهم كيف يتحقق هذا الظهور، تُجيبنا **آرندت**، كما أجابنا **أرسطو**، أنه يتحقق من خلال الفعل والكلام. إنّ الفعل والكلام يبدّيان وُجودَ (*révèle*) العالم ويُظهرانه: "إذا لم نثق في الكلام والفعل بوصفهما وسيلتين للوجود معاً، لن نتمكن من تحقيق (...) العالم الذي يُحيط بنا."[2] تبقى **آرندت** هنا وفيّة **لأرسطو** الذي يعتبر في كتاب "السياسة" أنّ:

"الكلام يوجَد ليُعبّر عن المفيد والضار، الحق والباطل (...) إنّ الإنسان هو الوحيد من يمتلك الإحساس بالخير والشر، بالحق والباطل. في حين أنّ اجتماع هذه العناصر هو ما يصنع العائلة والمدينة"[3].

إنّ *البوليس* (*polis*) من خلال نص **أرسطو**، تُعتبر نتيجة حتمية لاجتماع الناس حول *اللوغس* الذي يُعبر عنه الكلام. فالكلام وُجد ليُعطي طابعاً سياسياً للإنسان وهذا ما سُمي *بالزون-بولتكن*. ما يصنع المدينةَ عند **أرسطو** يصنع في واقع الأمر العالم عند **آرندت**، نعني الكلام. لكن عن أيّ كلام نتحدث؟ وماذا سينتج عن هذا الكلام؟ وما هدف هذا الكلام؟ إنّ الإجابة تجدها **آرندت** لدى **لسينغ** الذي يقول: "*ليَقُول كل واحد حقيقته، ولتكون الحقيقة نفسها مُقترحة على الله*"[4]. استناداً على ما قاله **لسينغ**، ما يُؤسس سياسياً في المدينة من خلال الكلام لم يُسبق بأيّ وصية ولا أية حقيقة مُتعالية، لا فلسفية ولا دينية، بل يعتمد فقط على مشاركة كل فرد حر من خلال ظهوره في المدينة، وبالتالي ليس هناك "وجود" في المدينة، من دون أن تكون المشاركة السياسية إجباراً ومسؤولية.

من خلال هذا التعريف لعالم الظهور ولفكرة الظهور نفسها يُصبح كل فرد لدى **آرندت** وكل إنسان "مُجبراً على العالم" (***un obligé du monde***) وبالتالي فإنّ أي انسحاب من هذا العالم هو مُشاركة مناّ في تحويل عالم الظهور إلى لا-*عالم* *immonde*، فما هو *اللا-عالم*؟

---

1 Roviello, Anne-Marie, *sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987, p. 26.

2 Ibid, p. 26.

3 Aristote, *Politique*, 1, 1253 a 5-33, op.cit., p. 10.

4 Arendt, Hannah, *Vies politiques,* op.cit., p. 41.





• **اللا-عالم:immonde** :

تُؤكد **آرندت** على فكرة أنّ اختفاء السياسة هو الذي يفضي إلى الـلا-عـالم وظهورها يُظهر العالم، تماما كما أخبرنا **ميرسيا إلياد** *Mircea Eliade* عـن القبيلـة الأسترالية **أرونتا** (*Arunta*) التي تلقت (حسب التقاليد) من الإله "عمـود مُقـدس" يُسمى **كُوا-أووا** (*kauwa-auwa*) يجعل هذا الأخير من المكان قابلاً لأن يُصبح آهلاً بالسكان وهو الذي يُحدد أي اتجاه نختار حسب إمالته لكن إذا كُسر هـذا العمـود تحدث الكارثة حسب الأسطورة و"*يختفي العالم ويتقهقر نحو الكـاوس*"[1]. كـذلك يُمكن أن نقول إنّ السياسة في نظر **آرندت** هي "*الكوا-اووا*" للأزمنة الحديثة، لأنّهـا هي التي تُحقق العالم أو تُنهيه. نكتشف أنّ هناك تحقيق مُزدوج لفكرة *اللا-عالم* لدى **آرندت**: إنّ الأنظمة التوتاليتارية تكسر بمُمارساتها هذا العمود، كمـا أنّ انسـحاب الإنسان من العالم يُشارك في كسره، ومن ثمّ مهما كان الزمن صعبا وكارثيـاً فإنّنـا حسب **آرندت**، نبقى كُلنا مُجبرين ومُطالبين بعدم الانسحاب. تطرح **آرنـدت** في نصها حول **لسينغ** السؤال التالي: "*إلى أيّ حد نبقى مُجبري-العالم حتى عندما نُطـرد منه أو عندما ننسحب منه؟*"[2] فنحن نُطرد مـن العـالم عنـدما نُصـبح منبـوذين ومُضطهدين مثلما حدث مع اليهود وننسحب منه عندما نجدنا أسمى وأنبـل مـن أن نقيس أنفسنا به، مثلما يحدث مع "المفكرين-المُحترفين". تُوضّح **آرندت** العلاقة بـين الإجبار على العالم والسياسة عندما تميّز بين مفهومين هما: القوة والسلطة، إذ تقول: "*إنّ السلطة تظهر فقط عندما يعمل الناس معًا*"[3] وإنّ القوة مهما كبرت لن تحلّ محل السُلطة، فالفعل (*الأكسيون*) هو الذي يخلق السُلطة وليست الفردانية حـتى لـو كانت هذه الفردانية عبقرية، حيث تُؤكد الأمر في نص "*أصول التوتاليارية*":

"مهما بلغت حدّة الأشياء التي تُصيبنا فإنها لن تُصبح إنسانية إلاّ في اللحظـة التي نستطيع التحاور حولها"[4].

---

1 Mircea Eliade, *Le sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1987, p. 35.

2 Arendt, Hannah, *vies politiques*, op.cit., p. 32.

3 Ibid, p. 32.

4 Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 26.





وهذا ما يُظهر في الطرح الآرندتي الذي تقدمه كنقد لليهود في نص "*مُحاكمة آيشمان*"، النقد الذي كلّفها الكثير من القذف والنقد والكُره، عندما كرّرت السؤال الذي طرحه قاضي المُحاكمة لماذا لم تُقاوموا؟ عندها تساءلت بدورها: لماذا لم يُقاوم اليهود؟ لماذا لم يتجمّعوا لخلق سُلطة تُغيّر الرقم الهائل لضحايا المحرقة؟ لماذا انسحبوا من العالم؟ لماذا قبلوا أن يُطردوا منه؟

نفهم من المسألتين أنّ الناس مُجبرون على العالم حتى وهم مُتواجدون في مُعسكرات الاعتقال بمعنى أنّ الناس مُجبرون على العالم حتى أثناء الأزمنة الظلماء. يبقى أن نكتشف في الأخير وداخل النظرية السياسية **لحنة آرندت** ما تكون هُوية هؤلاء الناس؟ من يكونون؟ أي مفهوم تضعه **آرندت** لتقول هؤلاء الناس؟ وبالتالي التساؤل عمّا إذا كانت هنالك علاقة بين فكرة الإجبار على العالم والمفهوم السياسي للُمواطنة؟

## • المُواطنة والمسؤولية الجماعية:

لا يوجد نص واحد تناولت فيه **آرندت** مسألة المُشاركة السياسية بشكل مُباشر لكن هنالك نصّان أساسان، حيث يظهر مفهومها للمواطنة أو القيمة التي توليها للمواطنة على حساب قيم إنسانية أخرى، وعلى رأسها مفهوم حقوق الإنسان الذي تعتبره مفهوماً ضعيفا من الناحية السياسية ولا يُمكن أن يُحافظ على الإنسان. ما يظهر بشكل واضح هو أن مسألة المواطنة يتم تناولها خاصّة من جانب المنبوذين أو ما يُسمى اليوم في لغة الإدارة السياسية "الذين من دون أوراق رسمية" *les sans-papiers*، حيث يظهر دائما كيف أن المسألة اليهودية لا تزال حاضرة في قراءتها لفكرة المُواطنة كذلك.

في نص "*الامبريالية*" تعتبر **آرندت** أنّ الإنسان الذي يُحرم من حقوقه بصفته مواطنا، فإنّما يُحرَم من إمكانية التواجد في العالم: "*أن نكون محرومين من حقوق، هذا يعني أوّلا أننا محرومون من مكان في هذا العالم يجعل آراءنا ذات معنى وأفعالنا ذات قيمة.*"[1] ومفهوم "حقوق الإنسان" الذي ظهر عقب الثورة الفرنسية، قد

---

1 Arendt, Hannah, *L'impérialisme*, traduit par M.Leiris. Paris, Fayard, 1973, p. 281.





انبثق عن ظروف تاريخية مُعينة، حيث لم يكن لكل الناس الحقوق نفسها. طبعاً تعود **آرندت** إلى المسألة اليهودية لتفسّر الفكرة التي مفادها أنّ "حقوق الإنسان" لأناس لا يملكون الظروف نفسها وبالتالي لأناس متفاوتين في الحقوق، لا يُمكن أن تحمي الإنسان من تاريخه. فالتاريخ قد صنع التفاوت بين الناس ولا يُمكن أن نُعيده إلى الدرجة الصفر التي تجعل الناس، كل الناس سواسية: *"إن الإنسان الذي لا يُمثل شيئًا آخر غير أنّه إنسان، يكون قد فقد الصفات التي تسمح للآخرين بمُعاملته باعتباره قرينًا لهم"*[1]. بالنسبة إلى **آرندت** وحدها المُواطنة يُمكن أن تحمي الإنسان من عنف الآخرين، فهي ترى أنّ الإنسان من دون حق المُواطنة، يبقى عارياً حتى لو تمّ استقباله بأجمل أشكال الضيافة، وتعتبر أنّ الإنسان لا يُحافظ على الإنسان إلاّ إذا التقى به داخل حيّز من هذا العالم أي التقى به وهو مُواطن.

في نصها *"ما الثورة؟"* تقارن **آرندت** بين ما سمّاه **بارك Burke** *"بحقوق الانجليز"* *droits des Anglais* ومفهوم حقوق الإنسان الفرنسي:

"أن تكون انجليزيا، إرلنديا، ألمانيا أو سويديا... فذلك هو الحق في كل حُريات الانجليز وفي حرية هذه الهيئة الدستورية." لذلك تُعلّق **فرنسواز كولان** *Françoise Colin*:

"إنّ الاحترام الوحيد الذي يُقدمه الإنسان للآخر، يتمثل في أن يُقاسمه مُواطنته، ووضعه تحت حماية "حقوق الانجليز"، أي حق انجابي حتى لو كان محدوداً. هذه هي الضيافة الوحيدة - الحق الوحيد للجوء- الذي يستحق هذا الاسم"[2]. إنّ الفكرة التي تُدافع عنها **آرندت** هي أنّ ما هو "إنساني" لا يحمل أيّ قيمة من دون ما هو "سياسي"، وبالتالي فإنّ نهاية السياسة تعتبر كذلك نهاية للإنساني. فهل تريد **آرندت** أن تُوصلنا إلى اعتبار أنّ الإنسان خارج السياسة يفقد إنسانيته؟ يظهر جلياً كيف أنّ "الأزمنة الظلماء" قد صنعت وأثرت بشكل عميق في مفهوم **آرندت** للإنسان وللإنسانية، "فاللا-مواطن" *le non-citoyen* الذي يتحرك في العالم بتاريخه وبهُويته وبثقافته وبدينه (الفرد اليهودي بامتياز) يكون مع

---

1 Ibidem

2 Collin, Françoise, *L'homme est-il devenu superflu*?, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 76.





كل هذا لا-أحد *un non-quelqu'un*، ذلك أنّ الإنسان بعُريه السياسي يُصبح لا شيء. هذه المسألة تُظهر الإعجاب الشديد **لآرندت** بالثورة الأمريكية التي أسست لحقوق الأنجليز" على حساب الثورة الفرنسية التي أسست لحقوق الإنسان، فالأمريكان أكثر واقعية وضيافة من الفرنسيين* أو هذا ما يُمكن استنتاجه.

وفضلا عن ذلك، يرتبط مفهوم المواطنة لدى **آرندت** بمفهوم آخر هو "*المسؤولية الجماعية*" (*la responsabilité collective*). إذْ في اللحظة التي يُصبحُ فيها أيّ شخص مهما كان انتماؤه وتاريخه، مُواطناً، فإنه يتحمل المسؤولية المعنوية والسياسية لما حدث في تاريخ وطنه مهما كان هذا التاريخ مُحمّلاً بأفظع الأحداث وأبشعها. تطرح **آرندت** الفكرة من خلال مقالتها التي ردت فيها على مقالة أخرى للكاتب **جوال فراينبرغ** (*Joël Freinberg*) التي حملت عنوان: "*المسؤولية الجماعية*".

في نصها حول "*المسؤولية الجماعية*[1]" (1968) تُحاول **آرندت** أن تُؤسس لقيم سياسية تهدف إلى الحفاظ على "العالم" بالدرجة الأولى وبالتالي المُحافظة على الإنسان من خلال تحويله إلى مُواطن. فالمواطنة تظهر لدى **آرندت** كشرط لحماية الإنسان وشرط كذلك لحماية العالم ولا يُمكن حماية الإنسان والعالم إلاّ من خلال هذه المواطنة. إنّ ما يجعل تحقيق هذه الفكرة صعباً على أرض الواقع، هو أنّ ممارسة المواطنة هي الضامن الوحيد لتحقيق المواطنة ولوجودها وكأنّ المواطن يخلق نفسه من خلال الفعل السياسي وهو ما يجعلنا ندور في حلقة شبه مفرغة تجعل ميدان السياسية كما تتصوره **آرندت** هنا مثاليا خالصاً. إنه أخلاقي أكثر مما يمكن أن يكون سياسي.

إنّ كل فرد يُشارك في المسؤولية الجماعية للمجموعة التي ينتمي إليها. غير أنّ هذه المسؤولية الجماعية ليست قضائية لكنها سياسية، وإذا غيّر الفرد الجماعة فإنه

---

* لقد عاشت آرندت في فرنسا وأمريكا، وتحمل ذكريات سيئة جدا بعد اقامتها بفرنسا، وتحصلت على الجنسية الأمريكية وقد تحدثت طويلا عن شعورها بالراحة في الولايات المتحدة وتحدثت طويلا عن العقلية الأمريكية خاصة في تعاملها مع النازحين. وقد يكون لحياة آرندت وتجربتها الذاتية وقع على مقارنتها للثورتين الفرنسية والأمريكية.

1 المقال كتب في 24 أكتوبر 9681 وهو إجابة على مقال الكاتب **جوال فاينبرغ** *Feinberg Joël* الذي يحمل نفس العنوان.





يُغيّر من مسئوليته، حيث تستشهدُ **آرندت** بمقولة **نابليون بونابرت** الشهيرة، عندما قال: *"إني أتحمل مسؤولية كل ما حدث في فرنسا من أيام **شارلمان** إلى غاية أهوال **روبيسبيير**"*[1]. لا تظهر مسؤولية **نابليون** لأنه حاكم فرنسا ولكن لأنّ كل ما حدث، قد حدث باسمه فقط لأنه مُواطن فرنسي، فكل مواطن يُشارك في المسؤولية الجماعية ويتحمّل تبعاتها*. إلاّ أنّ **آرندت** ترى أنّ هنالك صعوبتين تعترضان التفكير في هذه المسؤولية: الصعوبة الأولى تتمثل في الخلط المفاهيمي الدائم عند تناول هذه المواضيع، إنه الخلط المُستمر بين ما هو إتيقي *éthique* وبين ما هو سياسي. أماّ الصعوبة الثانية فهي الاعتماد على الدين في خلق المُواطنين حيث أنّ الدين يُمثل صعوبة لأنّ *"المسائل الاخلاقية تهتم بطمأنينة النفس ولا تهتم بالعالم."*[2] لذلك نفهم تأثر **آرندت بماكيفال** الذي حثّ على إبعاد التدّين عن السياسية حيث أنه يرى أنّ الدين لا يخلق بالضرورة مُواطنين صالحين لأنّ كل من يعتبر أنّ العالم زائل وفان لا يُمكن أن يُحافظ عليه ويُحبه، فهي تستشهد به في نصها *"ما السياسة؟"* عندما قال سنة 1527: *"لا تُدخلوا هؤلاء الناس إلى ميدان السياسة. إنهم لا يهتمون كفاية بالعالم، أُناس يعتقدون أن العالم فان وأنّ لهم حياة أخرى، هم أناس خطيرون. نُريد حقيقة الاستقرار والنظام لعالمنا هذا."*[3]

ما تُؤكد عليه **آرندت** من خلال عودتها **لماكيفال** هو أنّ وجود أفراد طيبين مُتدينين لا يكفي لتكوين مواطنين مناسبين، بل على العكس من ذلك، قد يُعرقل

---

1 Ibid, p. 256.

* مع ظهور قانون "العزل السياسي" بليبيا طُرحت مُشكلة المسؤولية السياسية لكل من شارك من قريب أو بعيد في تقلد مسؤوليات حكومية أو إدارية أثناء فترة حكم الرئيس "معمر القذافي". لكن فكرة المسؤولية الجماعية كما تطرحها آرندت في مقالتها تجعل المسؤولية مشتركة لكل المواطنين. أي في الحالة الليبية فإنّ كل الليبيون (المواطنون) يشتركون في مسؤولية ما حصل في تاريخ ليبيا منذ ايام معارك عمر المختار ومقاومة الاستعمار الايطالي إلى غاية انقلاب سبتمبر 1969.ووصولا لكل ما حدث في فترة حكم القذافي لغاية قتله بأبشع الطرق. ما حدث في تاريخ ليبيا هو مسؤولية كل مواطن ليبيي وبالتالي فإن العزل السياسي للمسئولين لا يحمل أي معنى إلاّ إذا تزامن بعزل سياسي لكل المواطنين الليبيين.

2 Ibid., p. 257.

3 Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, op.cit., p. 36.





مسار المواطنة حيث يقول **ماكيفال**: "*ليس من المهم أن نعرف إن كان الفرد طيباً، ولكن أن نعرف هل يلائم سلوكه العالم الذي يعيش فيه*"[1]. ليس مهماً أن يكون المواطنون ذوي فضائل أخلاقية ويخافون الله، بقدر ما يهم أن يكون سلوكهم يناسب العالم ويُحافظ عليه. لذلك يعتبر **ماكيفال** أنّ كل من يعتقد أنّ العالم فان، يُعتبر شخصاً لابدّ من إبعاده عن السياسة لأنّ "العالم" وليس "الأنا" هو الذي يهُم في السياسة وفنائه من فناء السياسية. من خلال هذه النقطة تكون **آرندت** ماكيفيلية باطلاق، لأنها تعتبر التدّين أيضاً أهم أشكال الخلط بين ما هو أخلاقي وسياسي، إنه الخلط الذي يعرقل التفكير في المسؤولية السياسية.

كيف يمكن إذا للمجتمع أن يخلق أفراداً مسئولين سياسياً، متجاوزين بذلك لتلك العراقيل الدينية والاتيقية التي تحول دون تهميشهم للسياسة؟ تطرح **آرندت** سؤالاً آخر في نص" *وضعية الإنسان الحديث*" السياسي:

"كيف يُمكن أن نفجّر ونُعيد تنظيم المجتمع الجماهيري الحديث، بحيث نبلغ حرية رأي حقيقية، خلافا عقلانيا بين آراء مُختلفة وبالتالي ننتهي إلى مُشاركة مسئولة لكلّ واحد في المسائل العُمومية؟"[2]

فلا العادات ولا التقاليد ولا الأخلاق ولا حتى الضرورة الحتمية المتمثلة في "الواجب" تضمن المُشاركة المسئولة. إنّ ما يضمن المواطنة الصالحة عند **آرندت**، شيء واحد هو "القدرة على التفكير: "*النشاط الوحيد الذي يُناسب هذه الافتراضات الأخلاقية والعلمانية ويتحقق من صحتها، هو التفكير*[3]." فما كان ينقُص المتّهم **آيشمان** ليست الأخلاق ولا التقاليد الألمانية ولا حتى المعرفة بقيمة الواجب الأخلاقي **لإمانويل كانط**، حيث يذكر **آيشمان** إيمانه بفكرة حتمية الواجب لدى **كانط**. إنّ ما كان ينقصه، تقول لنا **آرندت** هو "القدرة على التفكير". إنّ كل الفكر السياسي **لآرندت** يدور حول مفهوم العالم: ما يُحافظ

---

1 Arendt, Hannah, *la responsabilité collective*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, in *Politique et pensée*, Paris, Payot, 2004, p. 251.

2 Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 86.

3 Arendt, Hannah, *la responsabilité collective*, op.cit., p. 264..





على العالم المُشترك يكون شرطاً سياسياً وما يُنقص من قيمة العالم يعتبر عائقاً سياسياً، فالعالم باعتباره بيتا سياسيا، هو الذي يسمح لنا بالتعايش دون أن يُمثل وجود أحدنا مُشكلاً لوجود الآخرين، حيث تقول في كتابها "*وضعية الإنسان الحديث*":

"إنّ الفضاء العمومي، العالم المشترك، يجمعنا ولكن يمنعنا في الوقت نفسه، من أن يسقط بعضنا على الآخر"[1].

من خلال هذه العبارة "*يسقط بعضنا على بعض*" تُريد **آرندت** أن تؤكد على أنّ العامل الذي لا يجعل الناس كُتلة واحدة هو الإيمان بالسياسة بما هي تنظيم لهذا العالم المُشترك، لا يكفي لتنظيم العلاقات، إذْ لا بدّ من المُشاركة في تنظيم هذا العالم المُشترك. ونلاحظ أنّ **آرندت** عندما عادت لتدرس تاريخ معاداة-السامية وتاريخ اليهود، قد شدّدت وأكدّت على رفض اليهود للمشاركة السياسية في أغلب المُجتمعات التي عاشوا فيها[2]، وإذا استعملنا القراءة السياسية الآرندتية، يُمكن أن نخلُص إلى أنّ اليهود لم يكونوا يوماً مواطنين، وهذا أحد أسباب انتشار مُعاداة-السامية تجاههم عبر التاريخ. يكون مفهوم المواطنة لدى **آرندت** مفهوماً فنومينولوجياً مثل المفهوم الفنومينولوجيي للعالم، لأنّها في نهاية المطاف، تُعرّف المواطن المشارك في هذا العالم، هكذا: "*هو من يملك شغف الظهور لمنافسة الآخرين*"[3].

في نص آخر حول السياسية الأمريكية، نجد أنّ **آرندت** تنتقد في الوقت نفسه، النظام البرلماني الليبرالي بأحزابه السياسية، النظام الذي لا يسمح للمُواطنين بامتلاك شغف الظهور (*La passion de paraitre*): '*إنّ الحزب باعتباره منظمة حديثة، يفترض أمرين: إمّا أن تتحقق مُشاركة المُواطن في القضايا العامّة من خلال هيئات عامّة، وإمّا أن تكون مثل هذه المُشاركة غير ضرورية...*" ترى **آرندت** أن رأي المواطنين يمر عبر قنوات مُتعددة ليصل في الأخير إلى صاحب القرار، بحيث

---

1 Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, Paris, p. 89.

2 أنظر الفصل الاول.

3 Arendt, Hannah, *la condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 253.





يكون قراره تعبيرا عن إرادهم. ولكن ما ينفك كثير من اللبس يشوب هذه العملية. تقول **آرندت** في نص آخر هو "*العصيان المدني*": "*إنّ نظام الحكومة التمثيلية يعرف اليوم أزمة لأنه فَقَدَ -مع الوقت- كل المؤسسات التي كانت تسمح بمُشاركة فعّالة للمُواطنين*"[1]، بمعنى أنّه كلما قلّ ظهور المواطنين ومُشاركتهم الحقيقية في السياسة، تظهر الأزمات السياسية. فالعالم السياسي المُشترك لا يظهر إلاّ بظهور المواطنين من خلال مُشاركتهم الفعلية.

ختاما، يمكن أن نقول إن الفكر السياسي **لآرندت** هو فكر للعالم، هذا العالم الذي هو عالم الحياة التي كانت تتقصاه الظواهرية، بقي هذا الفكر في جوانب منه مثاليا أخلاقيا تشوبه بعض التناقضات خاصة فيما يتعلق بالفترة التي كانت مُجنّدة للحركة الصهيونية: فهل يُعتبر هذا "الفكر من أجل العالم" في تناقض مع مرحلة الالتزام والتجنّد للصهيونية، التي تُعتبر على قصرها، فترة مهمة في حياة **آرندت** ولا يُمكن تجاهل تأثيرها على فكرها السياسي؟

## II - الالتزام أثناء الأزمنة الظلماء

في نصها حول **فالتر بن يامين**، تُناقش **آرندت** مسألة الالتزام (*engagement*) بوصفه شكلا من أشكال الفعل في العالم، وتُحاول أن تُجيب عن السؤال هل الالتزامُ في تناقض مع حرية الفكر، لاسيّما أنها كانت عضوة بالمنظمة الصهيونية في فترة من الفترات؟

### • فالتر بن يامين

تكتب **آرندت**[2] نصّاً طويلاً عن حياة صديقها **فالتر بن يامين** *(Walter) Benjamin*، نُشر ضمن مجموعتها "*شخصيات في أزمنة ظلماء*" ما

---

1 Arendt, Hannah, *La désobéissance civile*, in *Du mensonge à la violence essais de politique contemporaine*, tr Guy Durand, Paris, Calmann—Lévy, 2008. p. 53.

2 ألقت آنا آرندت محاضرة عن صديقها فالتر بن يامين في يوليو 1967 في جامعة فرايبورغ، وبحضور مارتن هيدغر، ونشرت اول مرة سنة 9671 في مجلة "ماركير" «Merkur».





يهمنا في حياة **بن يامين** (1892-1940) أنها تشارك حياة **آرنــــدت** "الســـواد" أو "الظُلمة" نفسها: الهروب، الأصل اليهودي، النازية، ألمانيا، معاداة السامية، وبإيجاز القدر نفسه. قال **بن يامين** عن هذا القدر (قدر اليهود) إنّه لا يُمكن تفسيره إلاّ من خلال نماذج "لا-عقلية". لكن **آرندت** و**بن يامين** لم يُواجهانه بالاختيارات عينها ولا بالفكر نفسه. تختلف بيوغرافيا **بن يامين** عن ببيوغرافيا **رحيل**، ومع ذلك يظهر في هذا النص أن للفكر دائما ارتباطاً مباشراً مع "*البيوس*" عند **آرندت**. فلا يمكن أن نفهم أي فكر من دون أن نفهم حياة المُفكر، وبخاصة "فكر الأزمنة الظلماء".

إنّ نص **فالتر بن يامين** هو مناسبة أخرى لتصفية بعض الإشكاليات "الفكرية والشخصية"، فقد قامت في بيوغرافيا **راحيل فارنهاجن** بتصفية لمســألة "الأصـــل اليهودي والرفض"، أماّ في بيوغرافيا **"فالتر بين يامين"** فهي تصفية لمسألة "التجنّــد والانتماء للحركة الصهيونية".

تكتبُ **آرندت** عن **بن يامين**، كما يكتبُ المرءُ عن صــديق درْب مـــات. تتحدث عن "النحس" الذي رافق حياته. تستعمل عبارة **كافكـــا**": "*الأحـــدب الصغير*" المقتبسة من قصيدته:

*Je veux aller dans ma cave*
*Pour tirer mon petit vin;*
*Il y a un petit bossu,*
*M'a attrapé ma cruche.*
*Je veux aller dans ma cuisine*
*Faire bouillir ma petite soupe;*
*Il y a un petit bossu,*
*M'a cassé mon petit pot.*[1]

كان **بن يامين** شخصاً معزولا وكانت شخصيته الــتي تُرافــق "الأحــدب الصغير"، مُتميزة جدا وكتابته الشعرية غريبة، لا تقاس بالمعايير الأكاديمية. كتـــب **بن يامين** عن تاريخ الفن الباروكي وترجم **بودلير** و**بروســـت** وانتقـــد كتابـــات معاصريه، وكتب حول الفن، ولكنه كان من أتعس الشخصيات التي عاشـــت "في

1 Arendt, Hannah, «*Franz Kafka*», *Poésie et révolution* In *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1971, p. 250.





الأزمنة الظلماء" وأكثر من لحق به "النحس" حتى أنهكه التعب وانتحر على الحُدود الفرنسية، وكتب في آخر أيامه لصديقة **تيودور أدورنو**:

"أنا مُلقى على الأرض منذ الأزل، لأنني لم أعد أحتاج إلى شيء ولا أريد أن أرى أحداً"[1].

في الوقت نفسه يُعدُّ **بن يامين** النموذج لكل الأفكار التي حاولت **آرندت** أن تُطورها بعودهّا إلى قراءة *"الأزمنة الظلماء"*، فهو النموذج للمُفكر المنبوذ (*paria*) الذي ينسحب من العالم بسبب الظلام الذي خيّم على الفترة. - كما أنه أيضا النموذج للكاتب الذي لم يظهر نوره أثناء حياته[2] والذي صوّره **برخت** في قصيدته، حيث لم يُعرف وعاش مجهولا ولم يكتُب كفاية على الرغم من 'عبقريته' وفكره الشعري الفارد. وهو كذلك نموذج للمُثقف الذي انتمى لأيديولوجيتين مختلفتين في الفترة نفسها ومن دون أن يحسم فعلاً في الأمر، فقد كان صهيونياً أولا ثم أصبح شيوعياً بعد ذلك، لكنه بقي يُؤمن بأهداف الحركة الصهيونية في تخليص اليهود حتى وهو شيوعي.

عندما تقرأ **آرندت** حياة **بن يامين** وعلاقته بالالتزام في هذه الفترة بالذات، فإنها تقوم على غرار بيوغرافيا **رحيل فارهاجن**، بفهم علاقتها الشخصية بالأيديولوجية الصهيونية. وكأنّ **آرندت** تقرأ حياة الآخرين لتتفكر ذاتها المُفكرة، فهي ترى من خلال بيوغرافيا **بن يامين**، أنّ تجنُّدها أصبح بمثابة وسيلة من وسائل الدفاع عن الذات والمُقاومة الشخصية وشكل من أشكال عدم فقدان الأمل في النجاة. ما فعلته **آرندت** من خلال تجنّدها يدخل ضمن محاولة "فعل شيء ما": *"للهروب من الموت، وعدم الوُقوع في الفخ"*. وأمّا الفخ الذي حاولت أن تتخلص منه، فتُعيّنه على هذا النحو:

*"أن يجلس الإنسان على الأرضة من دون القيام بشيء وأن يندب حظه ويفقد الأمل في الهروب"*[3]. هذا ما يُمكن أن نسميه بالمسؤولية السياسية ومُحاولة

---

1 Ibid, p. 249.

2 يقول برخت عن وفاة بن يامين أنه أول ضحية حقيقية لهتلر أصابت الأدب الألماني.

3 Adler, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, p. 176.





الدفاع الجماعي عن الذات باسم التهوّد. ما كانت حدود هذا التجند وكيف نُحدد تزامن الالتزام مع الفكر في الفترة نفسها لدى **آرندت**؟

## • الصهيونية وضد-الصهيونية:

لقد أصبحت آرندت **عضوة** بالمُنظمة الصهيونية[1] ما بين 1933-1943، عندما تعود لتتحدث عن هذه الفترة، سنة 1972، تُصرح:

"لا أنتمي إلى أية مجموعة... المجموعة الوحيدة التي انتميت إليها كانت الصهيونية. كان ذلك بالتأكيد بسبب **هلتر**. بعد ذلك انفصلت"[2].

إن انتماء **آرندت** إلى الحركة في تلك الفترة، كان بهدف ما قالته: حتى لا تفقد الأمل في الهروب، في الحياة. ومن ثمّ كان انتماؤها مسألة حياة أو موت[3]، فعلاقتها بالصهيونية كانت بسبب النظام التوتاليتاري الذي بلغ "أقصى الشر" برغبته في إقصاء مجموعة من البشر. كانت الصهيونية تماما مثل الشيوعية، تحمل معنى الإمكانية وبما أنها كانت الإمكانية الوحيدة، تحوّلت إلى واجب والتزام، وهذا ما تقوله بالضبط عن صديقها:

---

1 تُصبح **آرندت** عضوة نشطة في الحركة الصهيونية. إنّ تجند **آرندت** للقضية اليهودية بات أمرا واضحا، حتى أنها دعت في مقال لها سنة 1942 بمجلة «*Aufbau*» لإقامة جيش يهودي للدفاع عن اليهود إلى جانب الحلفاء ضد النازية، لكن سرعان ما يصطدم تجند **آرندت** في الحركة الصهيونية بقناعتها ومبادئها، خاصة عندما يتعلق الأمر بإنشاء الدولة الإسرائيلية في فلسطين.

2 Hannah Arendt, «*On Hannah Arendt*», **in** Melvyn A. Hill (éd.), **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**, New York, St. Martin's Press, 1979, p. 334. Cet article est issu d'une communication au colloque «L'antisionisme au 20e siècle», organisé à Berlin les 2 et 3 juillet 2004 par Fabrice d'Almeida, Jean-Marc Dreyfus et Jacques Ehrenfreund. On notera que l'argumentaire de ce colloque proposait cette définition de l'anti-sionisme: «Une opposition à l'existence d'un État souverain démocratique pour les Juifs». in Bouretz, Pierre, *Hannah Arendt: Cassandre aux pieds d'argile,* in raisons politiques 2004/4 n°16 p. 125

3 تزامن تجنّد آرندت في الحركة الصهيونية هروبها إلى باريس، حيث كانت مُهمتها تتمثل في نقل الأطفال والمراهقين إلى فلسطين في اطار عملية منظمة.





"لقد اعتبر **بن يامين** الموقف الصهيوني إمكانيةً ورأى في الوقت نفسه أنّها الإمكانية الوحيدة"[1].

تُفسر **آرندت** تردد **بنيامين** بين الشيوعية والصهيونية، باقتناعه المضمَر بأنّ كل هذه القناعات خاطئة موضوعياً وأنّ أي حل مهما كان، لن يكون ملائماً سواء تعلق الأمر بتحقيق الدولة اليهودية أو بنجاح الشيوعية فكلاهما حلّان من وجهة نظره، غير صحيحين.

"لم تكن الحلول خاطئة موضوعياً وغيرَ مناسبة للواقع وحسب، بل كانت تؤدي به شخصيا إلى خلاص زائف، سواء كان هذا الخلاص اسمه موسكو أو اسمه القدس."[2]

تعتبر **آرندت** أنّ الصهيونية كانت حلّ اللا-خيار، حلّ الهروب، حلاً اختارته الأزمنة الظلماء **لبنيامين** ولها وغيرهم من النخبة اليهودية التي وصلت إلى باريس بشهادات دكتوراه، ولا شيء في اليد، حيث كان يُسخر من وضعهم بمقولة: "السيد الدكتور، السيد المُتسول"[3]، وكان عليهم الهروب أبعد من ذلك إلى فلسطين أو إلى أمريكا، حيث لا يوجد الموت.

بعد خطبة *بلتمور* *Biltmore* في مايو 1942 والإعلان عن التحضير لقيام "الجمهورية اليهودية في فلسطين"، تبدأ **آرندت** بالحديث عن "الفاشية-الصهيونية"، وتشرع في هجومها على الحركة الصهيونية التي قررت، حسب تعبيزها "*أن تقوم بتبادل الأعمال مع **هتلر***".

أخذت **آرندت** تجد في المشروع الصهيوني الجديد، كلّ الأسباب التي تجعلها تُهاجمه، بعدما انفصلت عن الحركة نهائيا، من دون أن تغادر التفكير في الموضوع، فهي تعتبر أنّ: "*مسألة وجود شعب، أهم من أن تُترك في أيدي الأغنياء*"[4] تُريد

---

1 Arendt, Hannah, *Walter Benjamin* In "*vie politiques*", op.cit., p. 287.

2 *Ibid,* p. 287.

3 تتذكر **آرندت** المدير الفرنسي، الذي كلما تلقى بطاقة مثقف ألماني مع ملاحظة الدكتوراه، في باريس يقول ساخرا: "سيدي الدكتور، سيدي المُتسول."

4 Bouretz, Pierre, *Hannah Arendt: Cassandre aux pieds d'argile*, op.cit., p. 126.



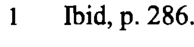


**آرندت** أن يلعب كل المفكرون دوراً لتحديد المصير السياسي للشعب اليهــودي. بقيت مقتنعة أنّ قيام دولة وطنية في فلسطين، هو بمثابة شكل من أشكال الانتحار الجماعي. تقوم **آرندت** بكتابة مجموعة من المقالات لنقد الحركة الصهيونية الــتي حاولت استخدام معاداة-السامية لتبرير امتلاك أرض، هل يُمكن إســعاد اليهــود بإهدائهم وطنا؟ هل يستحق اليهود أرضاً لأنهم تعذّبوا كفاية؟ ثم هل يكون حــل الدولة هو فعلا المناسب لليهود؟ أصبحت **آرندت** ذات توجه مضادّ للصــهيونية (*antisioniste*)، أي مضاد لقيام دولة للشعب اليهودي، حيث يتضّح رأيها مــن خلال فكرها وموقفها السياسيين.

ظاهرٌ أنّ ما تقوم عليه النظرية السياسية **لآرندت**، يتنــاقض مــع مبــادئ الصهيونية وأهدافها، ويتضادُّ مع مبدأ التجنّد والالتزام لخدمة أيّــة جهــة مهمــا كانت. وظاهر أيضا أنها قد اعتبرت دائما ومن دون أن يظهر ذلك في تصــريحاتها وآرائها المباشرة، أنّ الالتزام خيانة للفكر. إذ يوجد في مفهومها للفكر ما يتناقض كلّيا مع أيّ التزام. وبغض النظر عن مواقف **آرندت** المُتباينة من الحركــة ومــن مسألة التجنّد، فإنّ المفهوم السقراطي للفكر، الذي أصبح أساس فهمهــا لحركــة الفكر في حدّ ذاتها، والذي تقف عنده مُطوّلاً في نصها" *حياة الفكر*"، يبــدو أنــه يحمل بداخله العناصر المناقضة للالتزام؟

- **الالتزام خيانة للفكر:**

تعود **آرندت** في نص **بن يامين** إلى تشبيه غريب، ربّما يُعبر عن فكر **بنيامين** الشعري، حيث تشبّه رجل الأدب الذي يضطر لبيع فكــره لخدمــة "إرادة قــوة مطلقة" بمُمتهن الدعارة: *"أن تكون كاتباً، يعني أنك تعيش بفضل العقل وحــده، تماما مثل الدعارة التي تعيش بفضل الجنس وحده"* [1]. تُحاول **آرندت** أن تُثبت من خلال موقف **بنيامين** أن أي توظيف للعقل لخدمة أيّ جهة يُعتبر خيانــة للفكــر، فالفكر عندما يأخذ وظيفة سياسية *'لا ينتج أحزابا بل فرقا، ولا ينتج مدارس، بل نماذج*". هذا هو موقف **آرندت** الذي تقوله من خلال موقف **بنيامين**. إن توظيف


1 Ibid, p. 286.





الفكر تحت راية أي شعار، ومهما كان هذا الشعار نبيلاً، خيانة تمسَخُ الفكر والمُفكر معاً. ما يهمنا أكثر من موقف آرندت هو اكتشاف تلك المناطق الموجودة في فكرها التي ترفض من خلالها 'الفكر المُلتزم'؟

هنالك علّتان نجدهما في مفهوم **آرندت** للفكر، تجعلان "الالتزامَ بأيّ قضية" خيانةً للفكر. تبرز العلة الأولى حين تطرح السؤال: - ماذا يحدث عندما نُفكر؟ وتشتغل عليه في "*حياة الفكر*" من خلال ما وجدتهُ لدى سقراط، نعني "الحوار-الصامت".

<u>من منظور الحوار الصامت (*eme emeauto*)</u>، تشير **آرندت** إلى **أنّ** الحوار الداخلي بين "الأنا" (<u>*Le moi*</u>) و"الأنا المفكر" (<u>*le moi- pensant*</u>)، هو الذي يجعل العلاقة بين المتحاورين عبارة عن صداقة حقيقية. وقد كان **سقراط** هو أول من اكتشف وزاول هذا الحوار الصامت: "*إن سقراط اكتشف ما يكون جوهر الفكر، وما ترجمه أفلاطون في اللغة المفاهيمية بالحوار الصامت*"[1]. كيف يُمكن الإبقاء على هذه الصداقة بين الأنا والأنا-المُفكر في حالة ما إذا كان الأنا مُلتزماً؟

نتصور أن هذه الصداقة لا يُمكن إلاّ أن تصبح مُحالا. في اللحظة التي تفسدُ فيها العلاقة بين "الأنا- المُفكر" و"الأنا"، يتحوّل هذا الأخير إلى "أنا- مُلتزم"، وبما أنّ هذا الأخير سيكون مطالبا بالوصول إلى غايات مُحددة، فإنّ تحديد الغايات مسبّقاً ومن الخارج، يفقد مصداقية الحوار وأصالة الصداقة حيث يتحوّل الحوار إلى صراع وإلى حرب. يقول **سقراط**:

"*فمن الأفضل أن نكون في خلاف مع الجميع، على أن نكون في خلاف مع أنفسنا، أي أن نناقض أنفسنا أثناء الحوار الصامت*"[2]. كلّما حاول "الأنا-المُلتزم" أن يفرض تصوراً، يُشوش هذا الأمر على وضوح الأنا-المفكر. وقد يصل الأمر إلى تعطيل هذا الحوار ورفعه كلّياً، عندئذ يصبح "الأنا- المفكر" صامتاً، عاجزاً عن التفكير. بهذا المعنى، نفهم لماذا وجدت **آرندت** في "**آيشمان**" المثالَ على العوز

---

1 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, op.cit., p. 210.

2 Arendt, Hannah, *Platon Gorgias,* in Conférence sur la philosophie politique de Kant, Paris, Seuil, 1991, p. 64.





الفكري، أي عدم امتلاك القُدرة على التفكير. لم يكن **آيشمان** يُفكر، بل فقد القُدرة على التفكير، لأنه كان "مثاليًا" *un idéaliste*، أي يعيش من أجل فكرة واحدة. **فهل** يُمكن أن نفسّر مثالية **آيشمان** من خلال الحوار الداخلي الذي اكتشفه سُقراط؟

يُمكن أن نقول إنّ "الحوار-الصامت" قد صار محالا عند **آيشمان** وأمثال **آيشمان**، وتحوّل إلى منولوج بصوت واحد وفكرة واحدة. تجدُ **آرندت** في الفكر الصهيوني هذا 'الميكانيزم' عينَه، نعني فكرة واحدة تُسيطر على تفكير أصحاب هذه النزع من حيث افتقادهم لذلك الحوار الداخلي. هذا ما يجعلهم مثاليين مثل آيشمان، "لا يعيشون إلاّ لفكرة واحدة". في هذا السياق، تقول: "*كان هؤلاء الصهاينة مثل آيشمان نفسه، "مثاليين". المثالي هو شخصٌ يعيش من أجل فكرته وحسب*[1]."

إنّ التزام **آيشمان** وتجنّده لم يُشعره بِأيّ حرج أو بأي تأنيب للضمير، بل على العكس تماماً ظلّ **آيشمان** يعتقد لآخر لحظة، أنّه تصرف باسم "الواجب" في حين أنّ رجل الفكر والأدب، لا يستطيع أن يحترم نفسه إذا شعر أنه يفقد الحوار الصامت بين الأنا و"الأنا-المفكر" بسبب خضوعه لفكرة مثالية يُسخّر عقله لخدمتها. لذلك تظهر حالُ اللا-احترام في تشبيه **بنيامين** للكاتب المُجنّد الذي يضعُ فكره في خدمة "مصالح مجموعة"، بمُمتهن الدعارة.

أمّا العلّة الثانية فتكمن في التشابه الذي تُشير إليه **آرندت** بين الفعل (الأكسيون) والفكر عند قراءتها **للسينغ**، نعني الحركة *Le mouvement*. إنها العلاقة بين الفكر والفعل التي تتراءى **لآرندت** من دون أن تستطيع إثباتها والتي تقوم على "الحركة" أي على الانتقال والترحُّل من نقطة إلى الأخرى. وهي ترى أنّ الفكر يتحرك كما يتحرك الجسد مع الفعل، وأنّ كلا الحركتيْن تندفعان بالرغبة عينها في الحرية. ومن ثمّ، إذا كانت **آرندت** تلتمسُ تفهُّم ماذا يحدث في أثناء الفكر من حركة، فحريٌّ بنا أن نتساءل بدورنا ونحاول أن نفهم، إن كانت حركة "الفكر-المُلتزم" تختلف عن حركة "الفكر- اللا ملتزم"؟

---

1 Arendt, Hannah, *Eichmann à Jerusalem*, traduit par Anne Guerin, Paris, Gallimard, 1996, p. 93.





ليس بوسْع أيّ امرئ أن يُثبت في أي اتجاه يسير الفكر. بيد أنّه من الآكَد أنّ حركة الفكر تكون دائماً حُرة، لكن من اليسير أن ندرك أنّ الفكر المُطالَب بالوصول إلى تحقيق أهداف لا-فكرية، من مثْل الدفاع عن إيديولوجية أو شعارات حزبية، سيوّجه حركة الفكر نحو هذه الفكرة الوحيدة (المثالية)، وبالتالي سيُغيّر هذا الأمر من حركة الفعل التي تفقدُ عفويتها وبالتالي حريتها. إنّ أي التزام يصنع للفكر مسارات تُغذيها الالتزامات السياسية وتنتهي إلى تعطيل حركة الفكر وتدجينها، لتجعل الفكر مُنمَّطا خاضعاً لقوالب جاهزة.

إنّ تفحّص **آرندت** لما يحدث عندما نُفكر، جعلها تتبيّن آليات الفكر وحركته. فنجد لدى **آرندت** عند تشخيصها للفكر بوصفه حركية، كلّ الأسباب الموضوعيّة التي تجعلها تفكر ضد أشكال الالتزام جميعا وضدّ الحركة الصهيونية، لاسيّما وأنّ هذه قد أمست حسب وصفها، حركة توتاليتارية، تعسفية، إرهابية تتبادل الأعمال مع **هتلر** وتُشبه في مثاليتها **آيشمان**. على هذا النحو صارت **آرندت** إلى مضادَّة الصهيونية، ويتأكد ذلك من خلال موقفها السياسي مما سمته: "*الفخ التاريخي للدولة-الوطنية*" لليهود في فلسطين.

- **فلسطين "قمر اليهود"!:**

بعد خطبة **بلتيمور**، صرحت المُنظمة الصهيونية أن "*هذه الأرض هي البيت التاريخي لليهود*"، وتحدثت عماّ أسمته "حقا طبيعيا وتاريخيا"، وهو ما يُسميه المفكر **روجيه غارودي** "*حقّا إلهيّا لاستعمار فلسطين*". ولم يكن هذا موقفَ زعماء الحركة الصهيونية وحسب، بل هو تصوّر عام وقناعة قديمة، شارك فيها قسم كبير من المفكرين ورجال الأدب من يهود العالم كلهم. حيث قال المفكر **شولم** *Gerschom Scholem*، صديق **آرندت** ورفيق درب **بن يامين** هذه العبارة: "*إنّ المحرقة وإسرائيل وجهان لنفس الحدث التاريخي*."[1]

هنالك شيء ما استمرّ من المسألة اليهودية في أهداف المنظمة الصهيونية، الشيء الذي سمته **آرندت** بالعيْبثةِ في أصول التوتاليتارية، وما وصفه صديق

---

1 Garaudy, Roger, *l'affaire Israël*, p. 35.





ماركس المفكر **باور***Bauer*، بـ "البحث عن التحرر باسم التهوّد". من منظور هذه 'العيْبة'، لا يهم من هي فلسطين ومن يكون الفلسطينيون اليوم وغدا. المهم أن هذه الأرض هي التي ستُحرر اليهود في نهاية المطاف، وكأنّ المنظمة الصهيونية حققت أخيراً ومن خلال إسرائيل، تلك الانانية المفرطة الواضحة لليهود (كما في طرح **باور**) وتلك اللامبالاة السياسية (كما في طرح **آرندت**). هل يكفي أن توجد المحرقة لتبرر وجود إسرائيل ولا يهم بأية أرض ستكون؟ يقول **غارودي**: '*إنّ المحرقة المقترفة ضد اليهود والعار النازي* (*la honte*) *أريد مُعالجتهما على حساب العرب الذين يُعتبرون غرباء عنها. إنها في واقع الأمر مُحاولة استعمارية*[1]."

منطقياً هنالك شيء خاطئ في كل مُحاولات تبرير قيام دولة اسرائيل، فقد كان موقف **آرندت** من "الدولة" التي ظلت تُسميها "فلسطين" حتى آخر أيامها، موقفا مضادّا لكلّ الصهيونيين، على اعتبار "مضادّة الصهيونية" الحركةَ التي تكوّنت من اليهود الذين رفضوا قيام الدولة. يتحدد موقف **آرندت** من مسألة الشعب اليهودي من خلال جملتها البليغة التالية:

'*لقد فروا إلى فلسطين كمن يبحث عن الصعود إلى القمر حتى يهربوا من شر العالم*"[2]. يُمكن تلخيص موقف **آرندت** في نقطتين رئيسيتين: - أوّلا: المُطالبة بحماية شعب - ثانياً: حماية شعب لا تُبرر أبدا قيام دولة في أرض أخرى. إنّ ما يظهر من خلال موقفها هو أنّ وجود شعب بحاجة إلى حماية غير كاف لقيام الدولة. كيف تُفسّر **آرندت** هذا المأزق السياسي المُتمثل في ضرورة حماية شعب من خلال تشريد شعب آخر؟ أين يُمكن أن نجد الأسباب الفكرية في فكر **آرندت** لحل هذا المأزق "السياسي"؟

---

* À quel titre, Juifs, demandez-vous donc l'émancipation? A cause de votre religion? Elle est l'ennemie mortelle de la religion d'État. En tant que citoyens? Il n'y a pas de citoyens en Allemagne. Parce que vous êtes hommes? Vous n'êtes pas des hommes, pas plus que ceux à qui vous faites appel. in Marx, Karl, la question juive, op.cit., p. 11

1 Garaudy, Roger, *l'affaire Israël*, p. 37

2 Arendt, Hannah, «Réexamen *du sionisme*», in *Auschwitz et Jérusalem*, p. 104.





تحوّل الضحية إلى جلاد: تكتب **آرندت** في نصها "ما يزال هنالك متّسع من الوقت لإنقاذ البيت الوطني اليهودي" *Pour sauver le foyer national juif, il est encore temps*.

"إنّ الشعب الذي لا يُسمح له بالدفاع عن نفسه ضد أعدائه ليس بشعب ولكن جثة حيّة (...) يجد نفسه مقذوفا نحو مصير قد يكون رائعا إنسانياً ولكنه مؤسف سياسياً: إنه مهيأ لكي يُصبح ضحية التاريخ"[1].

يظهر في النص أنّ حماية الشعب كانت مسألة ضرورية، وإذا كان الشعب (اليهودي) يتحوّل إلى جثة حيّة، و لم تُهيّأْ له السُبل للدفاع عن نفسه من خلال وجود جيش، فإنّ هذه الفكرة تصدق كذلك على أي شعب، بل ربما تصدق أكثر وبشكل لافت للنظر، على الشعب الفلسطيني الذي يُحاصر ولا يملك الحقّ بعد في الدفاع عن نفسه. وإذا كان اليهود ضحية من ضحايا التاريخ في وقت ما، فإنهم وللأسباب نفسها، يجعلون من الفلسطينيين اليوم ضحية جديدة من ضحايا التاريخ. تقول **آرندت** بعد زيارتها لفلسطين: *"إنّ المناخ العام للبلد صار إلى أن كلّاً من الإرهاب وصعود الطرق التوتاليتارية، أصبح مسموحاً بهما في صمت ومقبولين في السر"*[2].

هذا ما لاحظتهُ **آرندت** بعد زيارتها لفلسطين حيث أنّ الضحية المتمثلة في اليهود بدأت تتحوّل إلى جلاّد وتُمارس نفس الأساليب التوتاليتارية وتصنع ضحية جديدة:

المطلب المُتطرف: إنّ الحقيقة الوحيدة والثابتة، والتي لا يُمكن تجاهلها أبداً والتي لا بد للصهاينة وضد-الصهاينة أن يعتبروها أمراً واقعا، ويتصرفون على إثرها كواقعيين في السياسة اليهودية، هي: ***"وجود العرب في فلسطين***[3]". بل ترى **آرندت** أن الأمم المتحدة قد ساعدت اليهود في تحقيق ما تُسميه: "المطلب

1 Arendt, Hannah, *Pour sauver le foyer national juif, il est encore temps*, In *Pensée l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 118.

2 Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, traduit par Anne Guerin, Paris, Gallimard, 1996, p. 99.

3 *Ibid,* p. 32.





المُتطرف" المتمثل في التصرف كما لو أنّ العرب غير موجودين. والغريب هو أنّ هؤلاء العرب أصبح ينطبق عليهم نفس السؤال الذي طرحته **آرندت** بشأن اليهود: لماذا ولدتم؟ حتى تكون فلسطين قمراً لليهود فلابدّ من تجاهل مولد الفلسطينيين. فإذا كانت المحرقة هي التعبير بامتياز عن تجاهل مولد اليهود بأوربا، تكون اسرائيل شكلا من أشكال تجاهل تواجد العرب بفلسطين.

وهو ما تقوله كذلك في تقريرها عن محاكمة **آيشمان**، من خلال تعليقها على تصريح رئيس الوزراء **بن غريون** *Ben Gourion*: "*نريد من كل بلدان العالم أن تعرف... وأن تشعر بالخجل*"[1]. كما لو أنّ اليهود أرادوا أن ينتقموا وهو الهدف من وراء تلك المحاكمة المُتلفزة للنازي **آيشمان** الذي أريد له أن يتحمّل كل مآسي اليهود، ذلك أنّه قد خوكم كما تقول **آرندت**، من جرّاء كلّ ما حدث لليهود وليس بسبب جرائمه.

في واقع الأمر، إنّ من دفع الثمن الحقيقي لمآسي اليهود هو الشعب الفلسطيني. لقد دفع هذا الشعب ثمن المحرقة وثمن ضُعف الدولة العثمانية والعالم العربي وما فعله **آيشمان** وكل النازيون. لقد دفع الفلسطينيون ثمن كل هذا وكانوا ضحية المأزق السياسي الذي يتجلى أكثر في السُؤال التالي: هل يمكن أن نؤسس لدولة فوق جثة شعب ما زال حياً يُرزق؟

الإجابة نجدها لدى **آرندت**، من خلال استعمالها لعبارة "*لقد فروا إلى القمر*". تصرّف اليهود وكأن العرب غير موجودين في فلسطين، وكأن فلسطين "قمر" هرب إليه اليهود، خوفا من العالم. هل استعمال **آرندت** لعبارة "القمر" أو لتشبيه فلسطين بالقمر، هدفه توضيح أنّ فلسطين لا يُمكن أن تكون عالما لليهود؟ نقصد عالماً سياسياً مُشتركًا؟ حيث يظهر داخل النظرية السياسية **لآرندت** أنّ السياسة تفشل حيث يفشل التأسيس للعالم. إذا تمّ اعتبار فلسطين قمراً ففي هذا دليل على بداية فشل العالم-المُشترك. إنّ أساس الإشكال السياسي الذي ننتهي إليه مع **آرندت**، وإذا حاولنا أن نستعمل لغتها، هو أنّ فلسطين تُكوّن لا-عالماً *un immonde*.

---

1 *Ibid*, p. 22.





وذلك أنّ القمر لخلّوه من الناس، يُعتبر بالمقاييس السياسية لفلسفة **آرنـــدت** لا-عالماً (*un non-monde*). فالعالم كما عرفته **آرندت** في نص "*ما السياســـة؟*"، هو "*الفضاء الذي يخلقه أناس مختلفون كلّيا ومتساوون كلّيًا*"[1]. غير أنّ فلسطين لم تكن قمراً بل كانت أرضاً آهلة بالسكان، وقد تمّ تشريد الأهالي وقتلهم وطردهم من بيوتهم وأراضيهم. إنّ الإمكانية الوحيدة لتحويل فلسطين إلى قمر، هي إبـــادة الشعب الفلسطيني برمّته. من منظور اللا-عالم، اضطر اليهود لاستعمال أســـاليب "العنف" ليتم تحويلها أمام الرأي العالمي إلى قمر. تقول **آرندت**:

"*أي عمل يستخدم وسائل العنف يُدمّر الفضاء قبل تصفية أولئـــك الـــذين يعيشون على الجانب الآخر من هذه المساحة الوسيطة*"[2].

تعتبر **آرندت** أنّ العنف السياسي يُؤثر علـــى مـــرحلتين، فهـــو في الأولى، يُحطم الفضاء الذي يُمكن أن يُخلق بين مجموعة من البشر المخـــتلفين. وعنـــدما يتم تحطيم هذا الفضاء، تبدأ المرحلة الثانية المتمثلة في إقصاء الطرف الثاني الموجود على الضفة الأخرى من هذا الفضاء. إنّ العنف المُمارس ضد ألفلسطينيين كســـرَ عمود **كُوا-أووا** (*kauwa-auwa*) وأجهض إمكانية خلـــق عـــالم سياســـي في فلسطين.

بالمعايير الآرندتية، الدولة الاسرائيلية مشـــروع فاشـــل سياســـياً، لســـببين أساسين:- أولا لأنه يتجاهل الوجود السياسي للفلسطينيين، وثانياً لأنه يتأسس من خلال مشروع الدولة-الوطنية. لقد اعتبرت **آرندت** في بحثهـــا الضـــخم حـــول "أصول التوتاليتارية": "*أن اليهود، تجاهلوا دائما واقع العالم، وقد تسبب هـــذا في نقص وعي سياسي لديهم، نقصَ وعي صار مُدمِّرًا*"[3]. ترى **آرندت** أنّ مشـــروع الدولة الاسرائيلية يقترب من المشروع الألماني النازي الذي يَعتبر: "*أن الشـــعب لا يمثل تنظيماً سياسيًا، ولكنه عبارة عن شخصيات بيولوجيـــة فـــوق-إنســـانية*"[4].

---

1 Arendt, Hannah, Qu'est ce que la politique, op.cit., p. 34.
2 *Ibid,* p. 89.
3 Arendt, Hannah, *L'origine du totalitarisme*, op. cit.,, p. 260.
4 Arendt, Hannah, *réexamen du sionisme, in* pensée l'événement, op.cit., p. 124.





فالعناصر السياسية لنجاح الدولة غير قائمة. لذلك تفضّل **آرندت** الحديث عن البيت اليهودي في فلسطين ولا تطرح مفهوم الدولة.

في نصها "*من أجل إنقاذ البيت اليهودي*"، تُحاول **آرندت** أن تؤكد على الفكرة التي مفادها أنّه يتعيّن على اليهود أن يتنازلوا عن مشروع الدولة الوطنية الذي يُعتبر مشروعاً انتحارياً. على اعتبار أنه لا يُمكن لهم أن يعيشوا طويلاً في منطقة عربية وقد خلقوا هذا الكم الهائل من الرفض والكُره تجاههم. إن الحل الأسلم يتمثل في بناء دولة فيدرالية تجمع الشعبين اليهودي والعربي. هذا هو الحل السياسي الذي رأته **آرندت** مُناسبا لبقاء اليهود في المنطقة التي ظلّت تُسميها فلسطين وخلقت لنفسها بذلك الكثير من الأعداء، سواء في انتقادها لإسرائيل أو دفاعها عن **آيشمان** أو حتى عند انتقادها لليهود. لقد تعاملت **آرندت** مع كل هذه القضايا بشيء من اللا-حب، ولهذا بدت أمام الرأي العام اليهودي وأمام أصدقائها، خاصة **شولم** وأبيها الروحي **بن فليد**، على أنها لم تعرف شيئاً اسمه: "*حب اسرائيل*".

بعد أعمالها حول المسألة "اليهوّدية" وبعدما صفّت حساباتها مع الظروف التي أوجدها فيها القدر، أصبحت **آرندت** ضد الجميع: ضد مُحترفي الفلسفة وضد الفكر الصهيوني، ضد الضحية وضد الجلاد، ضد من تُحب وضد نفسها. تنتهي بنا **آرندت** إلى أنّه عندما يُواجه الإنسان ألمه، لم يعدْ هو نفسه لنفسه ولا لأحد. لم تعد تشعر بأنها ألمانية ولا أمريكية ولا حتى يهودية: "*شخصيا، كل هذا لم يعد يهمّني، لم أشعر يوما أنني امرأة ألمانية، ومنذ زمن توقفت عن الشعور بأنني امرأة يهودية. أشعر أني أنا تماما، أي تلك المرأة التي تحضر من هناك.*"[1] كيف استطاعت أن تحتفظ بفكر حر وسط كل هذا الوجع؟ ما سرّ **آرندت**؟ ما مكامن قُوتها؟ وكأنّنا بـ **آرندت** تريد أن تثبت لكل "مُحترفي الفلسفة" كما تُسميهم (وعلى رأسهم **هيدغر**)، أنّ روح الفلسفة مُستمرة في فكرها الحُر الذي يُواجه كل إغراءات الانتماء والألم. هي لم تُواجه الميتافيزيقا الغربية لكنها واجهت وجَعَهَا، وانتصر فيها الفكر الحُر.

---

1 Ibid.p 304.





إجمالا، عندما نقرأ كلّ نصوص **آرندت** حول المسألة اليهودية، ننتهي إلى أنّ فيها عناصرَ لمعالجة أية مسألة أخرى مرتبطة بنفس الإشكال، نعني الأصل، الشعب، الدولة، الدولة-الوطنية، الخ... أي أنّه ثمّة تأسيس فكري لنظرية سياسية مُحكمة تتناول مشروعاً فكريّاً حقيقيّاً، مع أنّ "المسالة اليهودية" تبقى مسألة مركزية في هذه النظرية، ولا يُمكن فهم النظرية السياسية لها إلاّ بالعودة إليها.

تتجلى خصوصية الفكر السياسي الآرندتي والفكر الفلسفي كذلك من خلال فكرة أساسية أصبحت تُمثل شعار التفكير على الطريقة الآرندتية: "*التفكير فيما نحن بصدد فعله*". تختصر هذه العبارة كلّ أسلوب **آرندت** وعلاقته بكل من الفلسفة والسياسة معاً، ولعلّ لغز **آرندت** المُحيّر عند وقوفها في الوسط بين الفلسفة والسياسة، يُمكن حلُّه من خلال فهم ما تُخفيه هذه العبارة: "*التفكير في ما نحن بصدد فعله*" *Thinking what we are doing?*





## الفصل الثالث

# تفكير في "ما نحن بصدد فعله"

*«Cette mystérieuse faculté que nous avons de dire: le soleil brille, quand il pleut des hallebardes.»*

**Hannah Arendt.**

*«Plus personne n'a besoin d'enfoncer*
*A la hache chaque porte*
*La nation a crevé*
*Comme un abcès pestilentiel.»*

**Robert Gilbert**





# تفكير في ما نحن بصدد فعله

تتشكل كل النظرية السياسية **لآرندت** حول مفهوم أساسي تلتقي فيه مجموعة من المفاهيم سواء وهي تتحدث عن المسؤولية الجماعية أو عن التنظيم السياسي للدولة، نعني مفهوم "التفكير" الذي يمنعنا ويمنع أيّ قارئ لها بأن يعتقد في مغادرتها لحلقة الفلاسفة. فقد ربطت **آرندت** بين التفكير والحدث في أكثر من مُناسبة. لكن إذا كانت بومة مينرفا تبدأ بالتحليق بعد الغسق كما قال **هيغل** من خلال عبارته الشهيرة:

"إنّ الفلسفة بوصفها فكرَ العالم، تأتي دائماً متأخرة جدّا، فلا تظهر إلاّ في الطور الذي يكون الواقع فيه قد فرغ من مسار تكوّنه واكتمل،... لا تشرع بومة مينرفا في التحليق إلاّ عند الغسق[1]." تحلّق بومة مينرفا بعد أن يخمد الجميع ويهمد صخب الواقع إذْ يتكوّن ويتشكّل "رمادياً فوق رمادي"؛ عندئذ تظهر الفلسفة لتفهم مفهوميا (das begreifen) غير أنّ **آرندت** تُفاجئنا بعبارة "التفكير فيما نحن بصدد فعله"، فهي تقترح علينا أن نتعلم التفكير في الحدث، لا بل التفكير في أثناء الحدث. ومع أنّ الفلسفة تأتي دائماً متأخرة لتفكّر العالم كما يقول لنا **هيغل**[2]، فإنّ ما تريده **آرندت** من تفكير الحدث هو التحليق أثناء النهار وفي وسط 'رماديّ' الأحداث.

يُمكن أن نوجز فنقول إنّ هنالك زمناً فلسفيّاً مُتأخراً (بحكم طبيعة الفلسفة) عن الزمن السياسي، وما ترمي إليه **آرندت** هُو نقل التفكير الفلسفي إلى الزمن

---

1 *«Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol.»*
*In* Hegel, *Principes de la philosophie de droit,* Gallimard, 1940, p. 45.

2 *Ibidem.*





السياسي، لذلك فإنّها لم تجد نفسها مُرتاحة في لقب "الفيلســوفة"، لأنهــا أرادت الاحتفاظ بهذا الزمن السياسي الذي يمتنعُ مع تحليق **بومة مينرفا** ولكنه لا يمتنع مع التفكير. كيف يُمكن التفكير في الحدث قبل حلول الفلسفة؟ قبــل أن نُحــاول تفحّص إمكان التفكير في الحدث، علينا أوّلا أن نُوضّح مــاذا تقصــد **آرنــدت** بالتفكير، ومن هو المُفكر -إذا لم يكن فيلسوفاً- الذي بوسعه التفكير في الحدث.

## I – سياسة الفكر:

بعد 1969، تعود **آرندت** لتُفكر في ثلاثة أطوار تُكوّن ما تُســميه "حيــاة الفكر"، نعني التفكير والإرادة والحُكم. ما تُريده **آرندت** من خلال عودتها إلى فهم "حياة الفكر"، هو مُحاولة إيجاد الرابط بين *الحياة التأملية* (*vita contemplativa*) *والحياة العملية* (*vita-activa*)، بمعنى إيجاد الفكر الذي لا يسمح لنا بــأن نفهــم الواقع وحسب، بل الفكر الذي يسمح أيضا وفي الوقت نفسه، لامتلاك الأدوات للتأثير عليه وتغييره، نعني أنّ **آرندت** تتعقّب الفحصَ عن المَلَكات العقليــة الــتي تسمحُ للفكر بأن يُصبح بالفعل سياسيًا.

### • ماذا يحدث عندما نُفكر؟:

تبدأ **آرندت** مشروعها من خلال طرح سؤال فلسفي فاردٍ، هو ماذا يحــدث عندما نُفكر؟ لقد طرح **هيدغر** السؤال نفسه (لكن بشكل هيدغري): مــا هــذا الذي نُسميه التفكر؟ لا تبحث **آرندت** عن تعريف للفكر، وإنمــا تلــتمس مــن منظورها الخاصّ، تشخيص ما يحدث عندما نفكّر. فإذا كان **هيــدغر** "يخــترق" (*perce*) الفكر وذلك بشهادة تلميذته، فإنّ **آرندت** تبحث عما يظهر في العــالم، عما يحدث عندما نُفكر. ذلك أنّه حين نُفكر يحدث شيء ماَ، تحدث حركة وهذا ما يجعل من التفكير فعلاً حيوياً وشرطاً من شروط الحياة وأساساً من أسس بنــاء العالم. عندما تعود **آرندت** إلى دراسة ماذا يحدث عندما نُفكر، تقول: "*إنّ الفكــر هو النشاط الوحيد الذي لا يحتاج إلّا لنفسه حتى يتحقق*"[1]. في هــذا الســياق،

---

1 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, op.cit., p. 186.





تستشهد **بسقراط** لتفهم ماذا يحدث عندما نُفكر، لكنها لا تُبعد الفكر عن الفلسفة، كما فعل **هيدغر** فالذي يحدث عندما نُفكر هو أنّ "الأنا المُفكر" يقوم بفعل جدلي يستمر على شكل حوار صامت. ومن ثمّ تريد **آرندت** أن تتبيَّن أنّ الفكر امتداد للعالم وأنّ العالم امتداد للفكر، بمعنى أنّ الفكر هو صورة للطبيعة الفينومينولوجية للعالم وحتى لو كان الفكر لا يظهر، إلاّ انه لا بدّ أن يكون فكراً للظهور. على المستوى الفكري تريد **آرندت** أن تُبين من خلال نصها "حياة الفكر"، أنّ هنالك سياسة للفكر كان **سقراط** أول من فهمها عندما قال: "*كل واحد، هو لنفسه الواحد نفسُه*"[1]. تقول لنا **آرندت**: "*لا شيء يُمكن أن يكون هو نفسه ومن أجل نفسه، إذا لم يكن الشيئان في شيء واحد* (*deux en un*) *الذي اكتشفه* ***سقراط*** *وهو جوهر الفكر*[2]." هُنا يتجلى كل الفرق بين سُبل وأهداف الفكر لدى **هيدغر** و**آرندت**. إنّ الاهتمام بالفلسفة، يقول لنا **هيدغر** "*لا يضمن لنا أبدا بأننا نُفكر*"[3]، بل على العكس من ذلك، قد يجلب لنا '*الوهم بأننا نُفكر*". وأن الحقيقة لا بدّ أن تنكشف للمفكر الحقيقي. إنّ للفكر لدى **هيدغر** درجة سامية ومُتعالية لا تبلغها إلاّ ندرة نادرة من البشر، أماّ "سياسة الفكر" فهي واحدة بالنسبة إلى الجميع، وهي التي تُهم **آرندت** وليس الفكر على الطريقة الهيدغرية. في هذا المضمار، يعقد المفكر **إتيان تسان** *Etienne Tassin* مقارنة بين **آرندت** و**هيدغر** ويضعها تحت اسم "*غلطة هيدغر*":

"تكمن غلطة هيدغر في أنّه يتصور الفرق من خلال علاقة الشيء بنفسه، في حين أنه لا يمكن تجريب اختلاف مُدرك بهذا الشكل، إلاّ داخل الفكر، يبقى **هيدغر** أسير حجة الميتافيزيقا الخادعة التي يحدث بواسطتها نقل الأنا-المُفكر إلى الأشياء-نفسها، لتفكير الانتماء-المُشترك (coappartenance) للفكر والوجود. وعلى العكس من ذلك فإنّ طريقة **آرندت** تعتمد على عزل تجربة التفكير لتفهم كيف يتناسب

1 Platon, *Le sophiste*, In Arendt Hannah Arendt, *la vie de l'esprit*, p. 208.
2 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, p. 210.
3 هيدغر، **مارتن**، **التقنية-الحقيقة-الوجود**، ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي 1995. ص 819.





التعدد الفينومينولوجي مع نشاط الفكر في شكل جمع أصيل (pluriellité originale)، أي ما سماه في يوم من الأيام **بول ريكور**.«cogito pluriel»"[1]

بعزْل تجربة التفكير ومُحاولة فهمها بما هي "ظاهرة"، استطاعت **آرندت** أن تُثبت أنّ أيّ فكر هو فكرٌ للعالم وفي العالم. وكأنّ **آرندت** وصلت إلى النتيجة التالية: ما يحدث عندما نُفكر، يحدث هكذا وبهذا الشكل، لأنّ التعدد موجود. إنّ العالم يُشارك في صنع الفكر ويُشارك في نشاط الفكر، لأن الفكر لا يُصبح فكراً إلاّ عندما يتدخل العالم من خلال الحدث لإيقاف هذا الحوار الداخلي بين *"الأنا"* و*"الأنا-المفكر"*، إذْ عندئذ يُصبح الاثنان شيئاً واحدا. تُؤكد **آرندت** على فينومينولوجيا الفكر وهي تُفسّر لنا ماذا يحدث عندما نُفكر. إنّ الإنسان لا يوجد لوحده ولن يوجد لوحده، ولا يوجد شيء يُمكن أن نسميه بالإنسان الوحيد: *"الإنسان يوجد فقط في بُعده المُتعدد."* تقول **آرندت** من خلال تأكيدها على مقولة **شيشرون** (*Ciceron*): "لن يكون الإنسان أبدا أشدّ فعالية حين لا يفعل شيئا، ولن يكون أبداً أقلّ عزلة حين ينزوي في عزلته"[2]، إنّه بفضل ذلك الحوار الداخلي وذلك الازدواج بين الانا والانا-المفكر، يكون الإنسانُ الجزء الأصغر في البنية البشرية، ويكون الوجود الإنساني متعددا تعددا جوهريا مُتأصّلا. هذا ما تنتهي إليه **آرندت** من خلال قولها بأنّ *"ذلك الازدواج المتأصل يشير إلى التعدد اللانهائي الذي هو قانون الأرض."*[3] وبالتالي فإن الإنسان في النظرية الآرندتية، يُصبح واحدا عندما يخرج للعالم ويلتقي بالتعدد ويُصبح مُزدوجاً عندما يعود إلى نفسه ويختلي بها. ومن ثمّ لا وجود لوجود خالص واحد. ذلك أنّ أيّ وجود هو وجود-مُشترك كما قالت الفينومينولوجيا وكل وجود هو ظهور كما قال

---

1 Tassin, Etienne, *La question de l'apparence*, In *Politique et pensée*, petite bibliothèque Payot, Paris, 2004. p. 104.

2 «*Jamais l'homme n'est plus actif que lorsqu'il ne fait rien, jamais moins seul que dans la solitude*», In Cicéron, *République*, 1, 17, t.c. Appuhn, Garnier, Paris, p. 33.

3 "*Cette dualité inhérente laisse entrevoir la pluralité infinie qui est la loi de la terre*» In Arendt, Hannah, la vie de l'esprit, op.cit., p. 213.





**أرسطو**. لكن ما اضافته **آرندت** إلى الفينومينولوجيا وإلى **أرسطو** هو أنّ هذا الوجود-المشترك هو قانون الأرض، وبما أنّ قانون الأرض هو التعدد الذي هو ميدان السياسة، فلابدّ أن تكون مُهمة الحفاظ على هذه الأرض غايةَ السياسة، فالسياسة تصنع العالم وتُحافظ على الأرض. في هذه تكمن مجاوزةُ **آرندت** لكل من الفينومينولوجيا **ولأرسطو**. وهذه هي القراءة الأخرى التي يُمكن أن نجدها في ثنايا الطرح الآرندتي، فهي لا تُفضي بنا إلى ضرورة الفكر السياسي وحسب، بل كذلك وبخاصّة إلى ضرورة الفكر الإيكولوجي (*écologique*).

لقد حدث شيء في فكر **آرندت** عندما كتبت نصها: *ماذا يحدث عندما نُفكر؟*، شيئا جديدا نعتبرُه لحظة تحوّل أو نعتبره الحدث، إذا استعملنا لغتها للتعبير عن فكرها. بتعقّب الفحص عماّ يحدث، تمتحنُ **آرندت** أفكارا فلسفية تعتبرها هي أفكارا لا-سياسية لتشدّد بواسطتها على حقيقة السياسة وضرورتها في الآن نفسه. **أرسطو وهيغل وهيدغر** هم جميعاً من وجهة نظر **آرندت**، فلاسفة مُحترفون تنّكروا للسياسة، ومع ذلك نراها تُثبت السياسة من خلال العودة إلى بعض مقالاتهم وبخاصّة تلك التي تتعلّق بالوجود، وكأنها بلغت تلك اللحظة التي تصل الزمن الفلسفي بالزمن السياسي؛ ولكأنّها بلغت إذن اللحظة المواتية التي تُطلق فيها بومتها لتلْتقي بالحدث.

إذا اعتمدنا التصنيف الهيدغيري، فإن **آرندت** ليست بفيلسوفة وليست بمُفكرة. وفي المقابل، تبيّن لنا **آرندت** أنّ المثال الذي يُعبّر حقّاً عن الطبيعة الفنومينولوجية للفكر، هو في نظرها، **سُقراط** وليس **هيدغر** على الرغم من أنّ **هيدغر** هو من أهم مؤسسي الفكر الفنومينولوجي الذي تستلهم منه الكثير لإخراج نظريتها السياسية. ليس **سقراط** من "النخبة" ولا هو من "التعدد"، إنه ينتقل بين هاذيْن الطرفيْن بسهولة كبيرة. هذا الانتقال بين دائرتيْ "النخبة" و"التعدد" هو الذي يدفع الاحتراف عن المُفكر، ذلك أنّه لا يُصبح عندئذ فيلسوفا، بل يصير من المنظور الآرندتي، مُفكراً من أجل العالم.

في آخر عمل لها، أي *حياة الفكر*، تجد **آرندت** أخيرا، في شخصية **سُقراط** ما يُعيدها إلى ميداني الفكر والفلسفة، أو ما يجعلها تقبل بانتمائها إلى تلك المجالات





التي أشهرت في يوم من الأيام بأنّها ليست مجالاتُها وبأنها منظرة سياسية لا تحترف الفكر. طالما أنّ بومة مينرفا تحلّق في وقت متأخر وتتخلّف من ثمّ الحدثَ، فإنّــه لا مناص من أن تتحدث آرندت عن فشل الفلسفة السياسية، لأنّ السياسة هي قبل كلّ شيء وبالطبع، التقاءٌ بالحدث.

## ● لماذا تفشل الفلسفة السياسية؟

إنّ فرضية العمل المحورية التي تمتحنها **آرندت** هي امتناع السياســة داخــل النظام الفلسفي منذ اليونان. تقول **آرندت**: *"إذا كان "الوجود" قد حلّ محلّ آلهــة الأوليمب، فإن الفلسفة قد حلّت محلّ الدين*[1]". لذا، عندما نتوخّى الفكر، فإننــا ننسحب من العالم *"ومن كل الأشياء الفانية لنتشبه بالآلهة.*[2]" ثمّة لدى الفلاســفة رغبة في مشابهة الإلهي وفي الخلود وفي تعدّي الفَناء. وبما أنّ الفلسفة في أهمّ مكوّن من مكوّناتها يونانية، فإن غايتها من غاية اليونان جميعا، نعني الخلود. إنّ التعــارض الذي تعاينه **آرندت** بين شاغل الفلسفة وشاغل السياسة يكمنُ في أنّــه إذا كــان الموت همَّ الفلسفة، فإنّ الولادة (*natalité*[3]) هي همٌّ السياسة. في مفهوم "الولادة" هذا تجد **آرندت** كلّ الأسباب الجوهرية التي انتجتْ غُربة السياسة داخل الفلسفة التي تستهدف الخلود. ذلك أنّ التقليد السياسي اليوناني بدأ بخوف من الموت.

*"إنّ تقاليدنا في الفكر السياسي بدأت مع وفاة سقراط التي جعلت أفلاطــون يقنَط من حياة المدينة ويشك في الوقت نفسه، في تعاليم **سقراط***[4]*."*

كان "الموت" ومصير **سقراط** يكوّنان حسب **آرندت**، هاجس **أفلاطــون**، ومن ثمّ صار اجتناب ميدان الحياة العملية والسياسة خيرَ ملاذ ومأمن للفيلسوف. على هذا النحو ترى **آرندت** أنّ **أفلاطون** أراد للفيلسوف أن يحكم جمهوريته دون غيرها ليتفادى مغبّة أن يضع مصيره بين يدي أيّ حاكم مُتهور. لا يحمل هذا الأمر

---

1 Arendt, Hannah, La vie de l'esprit, op.cit., p. 157.

2 *Ibid*, p. 158.

* أنظر الفصل الرابع

4 Arendt, Hannah, "*Philosophy and Politics*", In Social Research, Vol.57, n°1 (Spring 1990), pp. 73-103.





بالنسبة إليها أيَّ دلالات تتعلق باهتمام هذا الفيلسوف الكبير بالسياسية. ذلك أنّ المسألة برمّتها تختصرها **آرندت** في "الخوف من الموت"، وكأن اهتمام **أفلاطون** بالسياسية لم يكُن فكرياً حقيقياً، من حيث هو اهتمام تربطُه **آرندت** بنفسية **أفلاطون** بعد التهديد الذي شعر به إثر وفاة **سقراط**.

تعود **آرندت** إلى مقولة **هيغل** حيث تُنبهنا إلى شيء مُهم في هذه المقولة، فهي ترى أنّ **هيغل** شبّه كلا من **أفلاطون** و**أرسطو**، أي ما يرمز للفلسفة في تجلّيها وأثناء تأسيسها التاريخي ببومة **مينرفا**، كما أنّ ما يُمثّل طور ما قبل الغسق هي حرب **البيلوبوناز** (*Péloponnèse*) تقول:

*"إنّ بومة **مينرفا** تُمثل **أفلاطون** و**أرسطو** بعد خروجهما، إن صحّ التعبير من حرب البيلوبوناز (Péloponnèse)*"[1]، لكن **آرندت** تُؤكد على أنه بعد انحطاط أثينا، ليست الفلسفة ولكنها الفلسفة السياسية هي التي ظهرت. وهذا ما يتبدّى من كثرة تكرارها لمقالة **باسكال**، كلما اشتغلت على امتناع الفلسفة السياسية:

*"لا يُمكن للمرء أنْ يتخيّل أفلاطون وأرسطو إلا بفساتين الدعاة الطويلة. لقد كانا رجلين شريفين... وعندما رفّها عن نفسيهما بكتابة "القوانين" و"السياسة"، قاما بذلك وهما يلعبان، لقد كان الجزء الأقل فلسفة والأقل جدية في حياتهما...*"[2]

تخلص **آرندت** إلى امتناع "الفلسفة السياسية" في الفلسفة الأفلاطونية من حيث تُميّز بين التصّور السُقراطي والتصور الأفلاطوني. ما يتبيّن **لآرندت** وهي تنتقد التوّجه الأفلاطوني الذي أصبح توجه الفلسفة بعد ذلك، هو أن هذا التوجه وإن كان قد حمل لنا صوت **سقراط** فإنه كان توجها لا-سقراطيا، تقول: *"لقد جعل منه (**أفلاطون**) الناطق الرسمي لنظرية لا-سقراطية بالمرّة."*[3]، والحال أن **سقراط** بقي مرتبطاً بالواقع، أي بالجمهور (*la foule*). إنّ **أفلاطون** هو مثال "المفكر-المحترف" بحسب عبارة **كانط**، وبهذا يكون **سقراط** هو النموذج والمثال

1 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, op.cit., p. 175

2 Pascal, Blaise, *Œuvres complètes de Pascal, Brugues, 1954, 294*, p. 1163 In Arendt, Hannah, *Vie de l'esprit,* op.cit., p. *96.*

3 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, op.cit., p. 192.





الحقيقي للمُفكر اللا-مُحترف (*non-professionnel*): **سقراط** "*هو الذي يُمثل، من وجهة نظرنا، نشاط التفكير في الواقع*"[1]. لكنْ إذا كان المفكر اللا-مُحترف صوتَ المفكر المحترف، فإنّ الأمر يستدعي التساؤل والشك فيما إذا كان **سُقراط** شخصية حقيقية، أم فقط من بنات خيال **أفلاطون**.

ومهما يكن من أمر، يمكننا أن نقول إنّ العودة إلى **سُقراط** قد أعادت **آرندت** إلى التفكير في وظيفة المُفكر، وفي العوامل التي تجعل المفكر محترفا أو مفكّرا غير محترف، وهذا ما يظهر في حديثها تارة عن الفيلسوف المُحترف وطورا عن الفيلسوف *المُتسكّع* (*flâneur*).

## ● المُفكر المُتسكّع والفيلسوف:

يأخذ **بن يامين** مُصطلح "التُسكع" *la flânerie* من قصيدة **بودلير** الشهيرة" رسّام الحياة الحديثة". وعندما تتحدث **آرندت** تارة عن الفيلسوف *المُتسكع* كما في نصّها عن **بن يامين**، وطورا عن الفيلسوف *المُحترف* في كلامها على **كانط**، فإنها في الحقيقة تُحاول أن تُصنّف الفيلسوف من خلال وظيفته، أي من منظور احتراف الفلسفة والتخصّص فيها. إذا كان الفيلسوف مُتخصصاً، فما هو المجال الذي يُعتبر مجال اختصاصه؟ تعود **آرندت** إلى كل من **هيغل** و**هوسرل** لفهم وتقديم الفيلسوف المُحترف. لقد عبّر **هيغل** عن وظيفة الفلسفة من خلال صورة "البومة التي تُحلّق بعد الغسق":

"تنبعث الحاجة إلى الفلسفة حينَ تزول القدرةُ على التوحيد وتّمحي من حياة البشر، وحين تكون المتقابلات قد فقدت رباطَها الحيّ وتفاعلَها وصارت قائمة برأسها"[2]

في هذا الشاهد يجيبنا **هيغل** عن السُؤال الذي يتعلّق بوظيفة الفلسفة. إنّ الحاجة إلى الفلسفة تظهر بعد ظهور التشتت والتمزّق والتنافر، وكأنّ البومة تطير

---

1 *Ibid*, p. 191.

2 هيغل، **في الفرْق بين نسق فيشته ونسق شلّنغ في الفلسفة**، ترجمة ناجي العونلي، (المنظمة العربية للترجمة: بيروت، 2007)، ص 127-128.





لتخلق حالة من الصُلح والتفاهم والتقارب الفكري بين كل التجارب الامبريقية التي حدثت قبل الغسق. لذا يُمكن أن نقول إنّ الفلسفة تبدو على أنّها تحصيل حاصل ومرحلة طبيعية، أي مرحلة ضرورية لا يُمكن أن يعيش الناس من دونها، إذا ما أرادوا تدبير وجودهم على هذه الأرض والتفكير فيه.

بيد أنّ وظيفة الفلسفة تتجلّى بأكثر وضوح في ما سماه **هوسرل** بـ "النظر"، فالفيلسوف مصنَّف على أنّه يختص بـ "النظري/التأملي"، أو بما كان يُسمى في الفلسفة اليونانية *"ثيوريا Theôria"*. يقول **هوسرل**:

"*يهب [الفيلسوف] حياته لمهمّة النظر، يُعطي لحياته طابعاً كلّيًا ويصنع بشكل لانهائي المعرفة النظرية*"[1]، ماذا تعني بالضبط هذه *"الثيوريا"*؟ وما هو أصلها؟

ظهرت كلمة "*ثيوريا*" في استعمالها الفلسفي في جمهورية **افلاطون** حيث عرّفها بأنّها "*ذروة المعرفة التي يبلغها الحكيم بعد نهاية الديالكتيك.*"[2] إنّها الفكر الخالص (*La pensée pure*) وفكر الفكر (*La pensée de la pensée*)، ويُعرّفها كذلك على أنها "*المستوى الثاني للعلم*"[3]. إنّ *الثيوريا* التي يختصُّها الفيلسوف هي التي تُضفي شكل الكلّية على حقيقته. ما نفهمه انطلاقاً من الطرحيْن الهوسرلي والهيغلي، هو أنّ الفيلسوف لا يكتفي بالتجربة الامبريقية لأنها لا تفضي به إلى "الكلية" ولا إلى "الوحدة". وحدها الأفكار في كمالها النظري هي التي تجعل حقيقة الفيلسوف حقيقة كلّية، وهذه الكلّية تُعطي القوة لأفكاره. هو ذا تحديدا ما يُؤكده **هوسرل** قائلا: "*في مقابل التقليد، تضع الفلسفة الحقيقة وفي مقابل القوة الامبريقية تضع الأفكار... والأفكار أقوى من كلّ القوى الامبريقية*"[4].

تُريد **آرندت** على سنّتها، أن تفهم ماذا يحدث عندما يكون المرءُ مُفكرًا مُحترفًا، لتفهم في المقابل ماذا يحدث عندما يكون المرء مُفكراً *مُتسكعاً*. تتعقّب

---

1 Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 15-16.

2 Gobry, Ivan, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ellipses, Paris, 2010, p. 132.

3 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit* 1. op.cit., p. 200.

4 Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes*, op.cit., p. 17.





آرندت الفحصَ عن هذه *الثيوريا* التي ترى فيها تعالياً على التجربة الأمبريقية وفي الوقت نفسه علّةً لعُزلة الفيلسوف عن الساحة العمومية. ما يحدث فعلاً هو أنّ:

"الأنا-المُفكر" ليست له أيّ رغبة في الظهور، في عالم الظواهر... إنه فرد هارب، مُختفٍ عن الآخرين، لا يُمكن لمسه ولا يُمكن أن يتمكن منه الأنا"[1]. وما يحدث عندما نُفكر هو أننا نُحاول "أن نُخرج الأنا-المُفكر مَن مخبئه، علينا إذا جاز القول أن نثير حفيظته لكي يظهر"[2].

إنّ هذا التخفّي للأنا-المُفكر يخلق عُزلة الفيلسوف، وهذا ما يجعل **آرندت** تقول عن الفلاسفة إنّهم "*مفكرون محترفون، أوغاد* (engeances) *يصعب التعامل معهم*"[3]. ذلك أنّ المُفكر المحترف يحتل حسب **آرندت**، منزلتين متناقضتين تماماً، فهو من جهة يسمو ويتعالى بفضل حقيقته الكلّية، ومن جهة أخرى يُحتقر ولا يُفهم ويُصنّفه الناس من بين 'الأوغاد'. تجد **آرندت** أنّه وحده **سُقراط** ابتدع لنفسه منزلة بين المنزلتين من حيث استطاع أن يكسب حب الجمهور واحترام الناس، وارتقى في الوقت نفسه نحو تلك الحقيقة الكلّية والنظرية، حدَّ أنّها ترى أنه من اخترع المفهوم. كيف يُمكن إذّاك أن نقرأ فكر **آرندت** من خلال تمييزها بين النظري واللا-نظري؟

عندما ظهر مفهوم "*تفاهة الشر*" (*la banalité du mal*) الذي مثّل حدثاً فكرياً من حيث تحدّيه لأي فكر تقليدي وجرأته، رفضت **آرندت** أن تُسميه "مفهوماً" أي رفضت أن يُدرج في خانة *الثيوريا* و"النظري"، وهذا ما يُفسّر إصرارها على البقاء مع المُفكرين اللا-مُحترفين. فإذا لم تكن "*تفاهة الشر*" مفهوماً فكيف يُمكن أن تُصنّفه إذاً؟

## • "الحدثي" والمفهوم:

عندما تعود **آرندت** إلى مفهوم "تفاهة الشر" الذي أصبح العنوان الفرعي لكتاب آيشمان في القدس فإنّها لا ترى في هذا المفهوم إمكان تسويغ لنظرية أو

---

1 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit «la pensée»*, Paris, puf, p. 191.

2 *Ibid*em

3 *Ibidem*





لمذهب، ولكنّها تقدّر أنّه يكوّن "ظاهرة"[1]. تقول عن "تفاهة الشـر": "لكـني لم أقصد بها نظرية، ولكن عنيتُ شيئا حدثياً وعينياً (factuel)"[2]. تُفضّـل **آرنـدت** "الحدثي" حتى لا تُسميه "مفهوماً". فهل العلة في ذلك أنّها تعتبر المفهوم من صناعة الفيلسوف المُحترف، في حين أن ما تشتغل عليه في هذا السياق تحديدا هو شـكل من أشكال التفكير في البركسيس، أو على حدّ عبارة **آرندت** نفسه، شكل مـن أشكال "التفكير في ما نحن بصدد فعله". إنّها تعترف إذْ تـتكلّم عـن علاقتـها بالمفاهيم في الجزء الثاني من نص "حياة الفكر"، بأنّ هنالـك في فكرهـا علاقـة مباشرة تظهر في الارتباط بين استعمال المفهوم وآنية تفكير الحدث أو "التفكير في ما نحن بصدد فعله": "لم أرغب في التسليم بقوس قزح المفاهيم، لأنني حقّاً لسـتُ أحنُّ إلى الماضي لدرجة تجعلني أعتقد أنّه بإمكان الفكر الإنساني أن يجد عالماً ينعزل إليه ويشعر فيه براحة التواجد في بيته."[3]

اللافت ههنا في تحوُّط **آرندت** من استعمال المفهوم، هو استعمالها لصـورة 'السكن' و'المسكن' لكأن المفهوم يكوّن الإقامة الجبرية للفكرة، نعني الفكرة الـتي تُعبّر عن الظاهرة وعن الحدث، ومن ثم التي تقتضي مصـطلحات أكثـر مرونـة ومواتاةً لحركية الحدث. إذا كان **هيدغر** يعتبر أنّ "كل شيء جميل وعظيم استطاع أن يوجد لأن الإنسان كان لديه وطن"، فإنّ **آرندت** تقترح علينا فكرا للظـاهرة وللتفكير في الحدث لا يمكن أن يتحقق إلاّ وهو يترحّل ويتنقّل، مثلمـا انتقلـت **آرندت** بين الأوطان والأماكن، فكرا وتفكيرا لا يقُيمان في المفهوم. لهذا بالـذات تقترح علينا "الحدثي" factuel بما هو ضـربُ إقامـة واقعيـة réelle ومؤقتـة للفكر.

1 قد يكون هذا احد الاسباب التي خلقت التباسا لدى القّراء والقارئين في كيفية تصنيف آرندت، فعندما ظهر كتاب "آيشمان في القدس" تحدّثت الصحافة الفرنسية عن آنـاّ آرندت بصفتها عالمة اجتماع

2 Arendt, Hannah, *Considérations morales*, traduit par Ducassou, Marc et Maes, Didier, petite bibliothèque, Paris, 1999, p. 25.

3 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit «la pensée»*, PUF, Paris, 1981, p. 183.





هكذا تُعرّف **آرندت** المفهوم في نص "حياة الفكر" فتقول: "هو فكرة مُجمّدة على الفكر أن يُذيب عنها الثلج كلما أراد أن يجد المعنى الأصلي."[1]

عندما تستبدل **آرندت** "المفهوم" بـ "الحدثي" (*factuel*) (أو الوقائعي)، فهي تُحاول أن تحلّ بالفكر، في اللا-نظري بدلا من النظري، أي بعبارة **هوسرل**، أن تبقى في القوّة الامبريقية بدلا من الفكرة، نعني أنّه بدلا من أن تضع الفكرة المجمدة في المفهوم، فإنّها تضعُ "الحدث" أو "الظاهرة". إنّ "الفكرة المجمّدة" الموجودة في المفهوم هي ما يُزعج **آرندت**، لأنّها تفضي بنا إلى ذلك الفكر الخالص أين تقطن الفلسفة المُحترفة، وهو المحلّ الذي لا تُريده لفكرها. ومن جانب آخر، تلتمس **آرندت** أن يكون لفكرها ارتباط متصلٌ بحيّز ما في الواقع وألاّ يتحوّل إلى فكر مجرد يتحرك في العالم الموضوعاتي الرياضي، أي إلى فكر من دون حيّز فعلي.

يُمكن أن نقول إنّ *"الحدثي"* (*factuel*) هو الذي يحلّ محلّ *"الثيوريا"*، النظري الكلّي والنظري الفلسفي في فكر **آرندت** وإنّ الفرق بينهما، أي بين ما هو مفهومي (*conceptuel*) وما هو لا-مفهومي (*non-conceptuel*) هو الحيّز أو المكان أو الفضاء، فالمسألة بالنسبة إلى **آرندت** تصبح مسألة حيّز أو مكان لا يجب أن يتحوّل إلى سكن أو مُقام دائم، لذلك فهي تقول عندما تطرح سؤالاً آخر: *أين نكون عندما نُفكر؟ (Où est-on quand on pense?)*

*"إنّ "الجوهري" هو ما يُمكن تطبيقه في كلّ مكان (partout)، وهذا الـ "كلّ مكان" هو الذي يُعطي للفكر وزنه المُميز، وبمصطلحات الفضاء، يكون هذا الكل-مكان "لا مكان" (nulle part). إنّ الانا-المُفكر الذي يتحرك وسط الكونيين، يوجد في لا مكان، إنه بلا وطن، بالمعنى الأكثر قُوة. ربّما هذا ما يُفسّر الظهور المبكّر لذهنية مواطنة عالمية (cosmoplite) لدى الفلاسفة"*[2].

إذا استعملنا كلمات **آرندت** يكون مكان *الثيوريا* هو لا-مكان *nulle part*، أي توجد *الثيوريا* من دون فضاء مُحدّد، لأنها بكليتها وبشُموليتها لا تُريد أن تشغل فضاء مُحدّداً، في حين أنّ اللا-مفهوم أو الحدثي المتمثل في "تفاهة الشر"،

---

1 Ibid, p. 96.

2 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit «la pensée»*, op.cit., p. 224.





يشغل فضاء مُحدّداً. إنّ ذهنية المواطنة العالمية تلك هي التي دفعت إلى اختلاط روح الفلسفة بروح الإنسانية كما يُلمّح إلى ذلك إ. **تسان** الذي يرى: *"أنّ روح اوروبا تختلط بروح الفلسفة التي تختلط بدورها مع روح الإنسانية"*[1]. إذا كانت روح الفلسفة تختلط مع روح النظري فإننا نجد أنّ **آرندت** تُفضل أن تتمسك بمفهوم "الظاهرة" في مُقابل النظرية والفلسفة. من خلال هذا الطرح نفهم أكثر حدود الفلسفي واللا-فلسفي لدى **آرندت** حيث أنها إذْ تخشى من إبعاد السياسة عن مكانها، أي عن الحدث فضّلت تدبير الفلسفة، بدلا من أن تُفلسف السياسة. فبدلا من أن تصنع من الأحداث مفهوماً، وضعت مكان "المفهوم الفلسفي" مصطلح *"الحدثي/الوقائعي"* (factuel)، وهذا ما يُمكن أن نُسميه بسياسة الفكر لدى **آرندت**.

نفهم أكثر سياسة الفكر لدى **آرندت**، عندما تتحدث عن الفيلسوف *المتسكع*: إنّ *المُتسكع* لا يُحاول التأسيس لشيء نظري، لكنه *"يملك القُدرة على تلقي رسائل في أثناء شروده"*[2]، وتُضيف **آرندت** *"مع كثير من البصيرة"*[3]. لكن ما الذي يجعل من هذا *المتسكع* فيلسوفاً؟ تجد **آرندت** في فكر **بن يامين** حركة جدلية بين ثابت ومُتحرك، حيث تتفق مع **آدُرنو** الذي كان أكثر المقربين من **بن يامين** والذي قال عنه إنّه يقدّم من خلال حركة التسكع، شيئاً ثابتاً:

"إنّ المتسكع، من خلال سلوك التسكع الخلو من أيّ غاية، يُدير ظهره للحشد من الناس، في اللحظة التي يندفع بفضله إلى الأمام."[4]

ترى **آرندت** أنّ *المتسكع* يبقى مع الجميع وسط الحشد (*la foule*) لكنه لا ينظر إلى حيث ينظر الحشد وهو يختلف عن الجميع وفي الوقت نفسه يختلف عن الفيلسوف المُحترف، كما يختلف عن الأديب والشاعر. لكن **آرندت** تعتبره مُفكراً بل هو من يُمثل الفكر في أرقى تجلياته: *"لم يكن مؤرخاً، لا للأدب ولا لأي*

---

1 Tassin, Etienne, *le trésor perdu, Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, op.cit., p. 84.

2 Arendt, Hannah, *Walter Benjamin*, *in* vies politiques, op.cit., p. 259.

3 *Ibid*, p. 259.

4 *Ibid*, p. 260.





*شيء، سوف أحاول آن أثبت أنه ومن دون أن يكون شاعرا ولا فيلسوفا، قد فكّر بشعرية*".[1]

تجدُ **آرندت** من خلال مفهوم *الفيلسوف المتسكع* و"لا-مفهوم" الحدثي *(factuel)* المكاييل التي تقيس بها ما هو "فلسفي" وما هو "لا-فلسفي"، ما هو من *الثيوريا* وهو من اللا-ثيوريا، إلى أن تجد أخيرا، في مفهوم *الفكر-الكثيف*، ما يُمثل وظيفة *المُفكر-المُتسكع*، وذلك بدلا من *الثيوريا* التي كونت وظيفة *الفيلسوف المُحترف*. إنّ ما تسميه **آرندت** بالفكر الكثيف، هو ما تُحاول أن تثبت وُجودهُ لدى **بن يامين**.

- **الفكر الكثيف:**

تعتبر **آرندت** أنّ **بن يامين** يجد في النظرية والمفاهيم النظرية أكثر أشكال التعبير والفهم دّقةً:

"لم يكن **بن يامين** يشتغل على النظريات أو الأفكار. إنّ الشكل الذي كان يعرض به **بن يامين** أفكاره يقضي على العلاقة الماركسية بين "البنية التحتية والبنية الفوقية" التي تتحول إلى علاقة مجازية (métaphorique)[2] (...)"

تجد **آرندت** في مفهوم *العقل* في أصله الألماني *Vernunft* قرابة دلالية من الرؤية والسماع (*Vernehmen*)، أي أنّه يقترب أكثر من البنية التحتية القريبة من الحواس. وترى **آرندت** أنّ **بن يامين** كان على الرغم من تكوينه الفلسفي، متأثرا بالشاعر **برخت** *Brecht* وانه أخذ عنه مفهومه للفكر، المفهوم الذي تجد فيه **آرندت** ملامح الفيلسوف *المُتسكع*. يقتبس **بن يامين** عن **برخت** هذه العبارة:

"إنّ الشيء الأساسي هو أن نتعلم أن نُفكر بكثافة، إنّ الفكر الكثيف هو فكر من هو عظيم."[3] ثم يُضيف **بن يامين** شارحاً مقولة **برخت**:

"لكن الأفكار الكثيفة جزء من الفكر الجدلي لأنها لا تمثل شيئاً آخر غير ربط النظرية بالبركسيس (praxis) (...) لا بدّ أن يكون الفكر كثيفاً حتى يدخل في

---

1 Arendt, Hannah, *Vies politiques*, op.cit., p. 248.

2 Arendt, Hannah, *Walter Benjamin*, op.cit., p. 262

3 *Ibid*, p. 264.





الفعل وهو يحمل ما يمتلك."[1]

ماذا يقصد **بن يامين** بهذه الكثافة؟ إنها ربط جدلي بين النظرية التي تُعتبر في الحقيقة، مجال الفيلسوف المُحترف، و*البركسيس* التي تعتبر مجال الحياة العملية، أي مجال الفعل الذي يُقابل مجال التأمّل، إذا استعملنا لغة **أرسطو**. وإذا استعملنا لغة **آرندت** فإنه يربط بين "*الحياة التأملية" (vita comptemplativa* و*الحياة العملية* (*vita activa*). إنّ الفكر الكثيف يتشّكل من التجربة العملية ويُغذّي الفعل. تتجسّد هذه العملية باطلاق في "المثل" (*proverbe*) تقول **آرندت**: "*إنّ المثل هو مدرسة للفكر الكثيف.*"[2] يُعتبر المثل أقرب إلى *الفكر الكثيف* لأنه قريب من الواقع بكل تجاربه الأمبريقية[3].

ما يُمكن أن نفهمه لدى **آرندت**، هو أنّه هنالك مستوى من الفكر يُمكن أن يتشكل انطلاقاً من *البركسيس* حيث لا يُمكن للفلسفة المُحترفة أن تسمح به. إنّ *التسكع (la flânerie)* يبلغ مستوى الرؤية الواضحة في حين أن الفلسفة تبلغ الاستنتاج بعد جهد *الثيوريكا*، أي العمل الديالكتيكي والعلمي. تستشهد **آرندت** **بيرميندس**: "*إنّ إله الشعراء، لا يقول ولا يُخفي شيئا، إنه يدّل وحسب.. أي يقدّم إشارات مُلتبسة، تُفهم فقط من طرف أولئك الذين يفهمون الإشارات البسيطة*"[4].

تنتهي بنا **آرندت** من خلال تفسيرها لما يحدث عندما نُفكر، إلى أنْ نفهم نحن بدورنا كيف يُمكن التفكير في الحدث: أي إنّ **آرندت** تنطلق من مُحاولة تفسير امتناع تفكير الفلسفة في الحدث إلى ايجاد الميكانيزمات المُتوفرة في الفكر التي تسمح له بتفكُّر الحدث. وبعبارة أخرى، إذا حاولنا أن نفهم كيف فهمت **آرندت** وظيفتي *الفيلسوف المُحترف* والفيلسوف *المُتسكع*، فإنّ هذا يسمح لنا بأن

---

1 *Ibid*em.

2 *Ibid*, p. 264.

3 تجد آرندت في الكتابة الكافكاوية (Kafka) أقرب مثل للكتابة الكثيفة القريبة من الواقع لكنها في نفس الوقت "ساحرة ومسحورة". انظر مقالتها حول كافكا المنشورة في كتاب vies politiques.

4 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit «la pensée»*, op.cit., p. 166.





نجد كيف طارت بومة **آرندت** في وضح النهار؟ بل إنّ **آرندت** تقترحُ علينا ما هو أكثر من تفكُّر الحدث، من حيث تُوسّع المجال الزمني للمُفكِّر فيه إلى: *"أن نُفكر في ما نحن بصدد فعله"* *"Thinking what we are doing"*[1]. وهو ما يُمثل تفكير *البركسيس*، تفكير الفعل. ذلك أنّه ليست الغاية من الفكر الفهم وحسب، ولكنه الفهم الذي يسمح لنا بالتأثير والتغيير في الواقع. فالمسألة أصبحت تتعلّق لديها بتجاوز تلك الحقائق الفلسفية الفارغة التي لا تُمثل شيئاً في الواقع. وهي في هذا تستند إلى المقارنة التي وضعها **كانط** بين نوعين للعقل يُشكلان نشاطين للفكر مُختلفين تماماً: (*Vernunf/verstand*).

- **"تفكر في ما نحن بصدد فعله":**

ما تقوم به **آرندت** هي مُحاولة للفهم انطلاقاً مما يحدث فعلاً، حتى نتمّكن من فهم ما الذي نقوم به، تقول: "يتعلّق الأمر بالتفكير واللا-تفكير (بحقائق أصبحت تافهة وفارغة). ما أقترحه لا يعدو كونه أمرا بسيطا، لا شيء أكثر من أن نُفكر في ما نقوم به"[2]. لا بدّ عندئذ أن نطرح السؤال: لَم يبدو مُهماً أن نُفكر في ما نحن بصدد فعله وكيف يُمكن أن نتفكّر ما نحن بصدد فعله؟ إذ يبدو من خلال قراءة جملة كهذه، أنّ معنى التفكير الذي تتحدث عنه **آرندت** في هذا الصدد ليس التأمّل العميق (*méditation*) ولا هو النظر أو التملّي (*contemplation*)، بل هو تفكير على خلاف التأمّل وبخلاف التفكّر، من حيث لا يقتضي استغراقاً في النظر. فكيف يُمكن التفكير من دون استغراق؟ هذا هو الإحراج الذي تضعنا أمامه **آرندت** ويُزعج أي واحد يُمكن أن يقرأ عبارة "التفكير فيما نحن بصدد فعله".

تُقدم لنا **آرندت** الإجابة بعد *مُحاكمة آيشمان*: في ذلك المُصطلح "اللا-مفهوم" الذي سمّتهُ *"تفاهة الشر"*، حيث تُفسّر هذا المفهوم، بشكل آخر من خلال

1 أصبحت هذه الجُملة شعار معهد أنّا آرندت بالبارد كولج المتواجد بمدينة نيويورك.

2 Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduit par Fradier, Georges, Calman-levy, Paris, 1983, p. 12.





ربطه بالتفكير، فترى أننا بفقدان التفكير، يُمكن أن نَرتكب كوارث أفظع من أيّ شر. إنّ عدم القُدرة على التفكير تؤكد القدرة على الشر تقول: "*ما أثارني لدى آيشمان، هي قدرة رهيبة على غياب التفكير*"[1]. **آيشمان** لم يُفكّر: أي أنه لم يُفكر فيما كان بصدد فعله. ههنا يرتبط الفكر بالقدرة على تكوين الوعي (بل وعلى الاستيعاء) وصنع الحُكم السليم، فليس المُشكل مع **آيشمان** أنه كان نازياً ولكن في أنّه كان فاقداً للقدرة على التمييز بين الأمور (*distinction*). التمييز بين ما يجب فعله وما لا يجب فعله، بين الخير الذي يختفي وراء الشرّ، والشر الذي يختفي وراء الخير.

ما تلتمس **آرندت** الانتهاء إليه هو أنّ ما يظهر بعد فقدان القدرة على التمييز، هو القبول بالأنظمة التوتاليتارية: "إنّ العنصر المثالي للحكم التوتاليتاري لا يتمثل في النازي المُقتنع ولا الشيوعي المُلتزم، ولكنه الإنسان الذي يعتبرُ أنّ الفرق بين الواقع والخيال والتمييز بين الصحيح والخطأ لم يعُودا موجودين"[2].

لننتبه لهذا الأمر. إنّ هذا الشخص الذي يفقدُ القدرة على التمييز بين الواقع والخيال، والذي يُصبحُ عنصراً مثالياً للأنظمة التوتاليتارية، لا يكون بالضرورة شخصاً غبياً أو ذلك الذي لم يبلغ مستوى متقدّما من التعليم والمعرفة، بل على العكس من ذلك قد يكون متعلّماً، ولكنّ حقائقه الفارغة فقدت علاقتها بالواقع. ما تقصده **آرندت** عندما تقول إنّ **آيشمان** قد فقد القُدرة على التفكير، هو أنه كان فاقدا للقدرة على التفكير فيما كان بصدد فعله. وما تدعونا إليه **آرندت** هو أن نتعلم كيف نُفكر من دون استغراق، وهذا مستوى ثالث من التفكير يختلف عن التأمّل والتفكّر. تُحاول **آرندت** أن تجد موضع قدَم لهذا المُستوى في الفلسفة، فتعود إلى فيلسوفين حديثين هما **سبينوزا** و**كانط** يُساعدانها على توضيح ذلك الاستعمال السريع للفكر قصد الفهم والحكم على ما نفعل في اللحظة التي نفعل فيها.

---

1 Arendt, Hannah, *Considérations morales*, op.cit., p. 33.

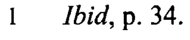
2 Arendt, Hannah, *Système totalitaire*, in *les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 224.





تعتبرُ **آرندت** أنّ **كانط** من الفلاسفة القلائل الـذين اعتـبروا أنّ الفلسـفة ضرورية للجميع، حتى لغير الفلاسفة، فهي بمثابة التلقيح ضد الشـر والأحكـام السيئة، حيث تذهب حتى إلى استعمال كلمة "وقاية" (*prévention*) وهـذا مـا تؤكده في نص "أصول التوتاليتارية": "*نحن بحاجة إلى الفلسفة، لممارسـة العقـل بوصفه قدرة على التفكير، للوقاية من الشّر*"[1]. ما يهمُّنا في هذا الطرح، هو تلـك الوظيفة الجديدة للفلسفة التي تُحاول **آرندت** أن تُحييها من جديد، نعني الوظيفـة البيداغوجية والتربوية والأخلاقية، أي تلك الوظيفة التي لا تتعلّق *بالثيوريا* (وظيفة الفيلسوف)، ولكنها وظيفة لخدمة الناس (التعدد) وتتعلّق بحياتهم المدنيـة. إنّهـا وظيفة سياسية تُسميها **آرندت** "*باستعجالية الـتفكير*" (*l'urgence de pensée*)، فماذا يوجد داخل هذا الذي تُسميه **آرندت** *باستعجال التفكير*؟ أيّ ملكة فكريـة تدفعنا إلى الاستعجال؟ هل اقتبستها من الفيلسوف **سبينوزا** (*Spinoza*) من خلال مفهومه "*حرية التفلسف*" (*Libertas philosophandi*) أو من الفيلسوف **كـانط** من خلال "*الاستعمال العمومي للعقل*" (*usage public de la raison*): أم هـي مُستوحاة منهما معاً؟ لقد طرح كلٌّ من هذين الفيلسوفين ضرورة تعميم وتـرويج ونشرِ (*vulgariser*) الفلسفة. هذه هي الأرضية الفلسفية التي تنطلق منها **آرندت** للتعبير عمّا سمتهُ هي بدورها "*استعجالية التفكير*".

تعود **آرندت** إلى **كانط** وتتوقف عند الفرق بين الفكر (*pensée*) والمعرفـة (*connaissance*) وترى أنه يُفرّق بين شكلين من "حياة الفكر": *الفاهمة أو الذهن أو الحصاة verstand والعقل أو العاقلة vernunf*، حيث شكّلت ترجمة المفهـومين من الألمانية إلى الانجليزية إحراجاً **لآرندت** كما شكّلت ترجمة نص **آرندت** مـن الأنجليزية إلى الفرنسية إحراجاً آخر للمترجم الفرنسي. رفضت **آرندت** أن تُترجم الفهامة (*verstand*) إلى كلمة *understanding* الانجليزية وأبقت علـى مفهـوم (*intellect*) الذي كان يعني في المعجم الكانطي (*l'entendement*). لقـد فـرّق **كانط** بين المفهومين ليخلق مكانا للفكر الذي يفهم الواقع ويريد تغييره من خلال عبارته التي تستعيدها **آرندت**: "*القضاء على العوائق التي يضـعها العقـل علـى*



1 *Ibid*, p. 34.





*طريقه"*[1]. لنقرأ إذاً، هذه العبارة من نص: *"الإجابة عن السؤال ما التنوير؟"*:

"والحال أنه إشاعة التنوير لا تقتضي أمراً آخر غير الحُرية، أو قُل إنها أكثر التمظهرات التي يُمكن أن تحملُ هذا الاسم مسالمة، وهي تلك التي تخص الاستعمال العام للعقل في جميع المجالات"[2].

إذا استعملنا لغة **كانط** في نصه: *الإجابة عن السؤال ما التنوير؟* يُمكن أن نقول إنّ **آيشمان**، كان عاجزاً عن *استخدام عقله*. فالتنوير مثلُه مثل "الأزمنة الظلماء"، كان بحاجة إلى حُرية وهذه الحُرية التي تُعتبر في الأساس، حُرية سياسية، يُحققّها العقل من خلال ما سماه **كانط** "الاستعمال العام أو العمومي للعقل" (*usage public de la raison*): فما الذي يُمكن أن نستنتجه لدى **آرندت** وهي تعود لتتحدث عن عصر "التنوير"؟

إذا كان التنوير بداية تعلم الاستعمال العام أو العمومي للعقل، فإنّ "الأزمنة الظلماء" هي بداية فشل "الاستعمال العام" للعقل: إلى غاية "الأزمنة الظلماء"، لم تُصبح مسألة "الاستعمال العام للعقل" مُنتشرة ولا سهلة ولا بسيطة. ومن ثمّ، لم يُصب **كانط** من حيث تصوّر أنها مسألة وقت وحسب، فطموحاته لا تجد أبداً ما ومن يضمنها. أفول التنوير وظهور الأزمنة الظلماء وتوقف الإنسان عن استعمال عقله، يكون ويعود في أيّ عصر والتهديد لن يختفي ما دام الإنسان على هذه الأرض. لذلك فنحن بحاجة إلى حرية استعمال العقل وإلى ضرورة استعمال العقل من أجل الشؤون الإنسانية، ونحن بحاجة كذلك للسياسة التي تُحافظ وتضمن هذه الحُرية: إذا قرأنا التنوير من خلال فكر **آرندت**، ننتهي إلى أنّ هذه النتيجة البديهية التي مفادها أنّه لا يُمكن أن تكون الازمنة الظلماء شيئا آخر غير فشل "الفكر التنويري". تقول **آرندت** في مُحاضرتها حول **كانط**:

"إنّ عصر الأنوار هو عصر "الاستعمال العام للعقل". لهذا فإنّ الحرية السياسية الأساسية لم تكن بالنسبة إلى **كانط** مثلما كانت لدى **سبينوزا** الحرية

---

1 Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 65

2 كانط، امانويل، **الإجابة على السؤال ما الأنوار** مجلة أيس الفلسفية، العدد 1-جوان 2005، ص 8.





الفلسفية Libertas) philosophandi)، ولكنها تمثلت في حُرية التعبير والنشر[1].

يبدو من خلال عبارة **آرندت**، أنّ حرية **كانط** أكثر سياسية من حرية **سبينوزا** لأنها تتجسد من خلال التعبير والنشر، أي من خلال ما يُقابل البراعة والشجاعة لدى **آرندت**، ومع ذلك فإنّ **سبينوزا** يتحدث عن التعبير في الفصل العشرين من كتابه *"رسالة في اللاهوت والسياسية": لكل واحد الحق في التفكير والتعبير في الجمهورية الحُرة"*[2]. فما الفرق بين "حُرية استعمال العقل" و"الحرية الفلسفية" إذاً؟

يقول **سبينوزا**: *"إنّ حرية التفلسف لا تُمثل خطراً على التقوى (الدين) أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاءً على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد"*[3]. ويبدو أنّ "حُرية التفلسف" لدى **سبينوزا** هي شرط من شروط الحرية السياسية بل إنّها الشرط الأساس وهذا ما يُذكرنا بمقولة **آرندت** أنّ: "*سبب وجود السياسة هو الحُرية"*. إنّ **آرندت** لا تطالب باستعمال العقل بقدر ما تُطالب باستعمال التفكير، أي التفكير باعتباره قدرة على التفلسف. وبالطبع عندما يقول **كانط** استعمال العقل فإنه يقصد *فرشتاند* أي *الفهامة* *Verstand* وهي وإن فضّلت مفهوم **كانط** عن مفهوم **سبينوزا**، فلأنّها تربط مفهوم التفكير في عبارتها" *استعجالية التفكير*" بالفهم الذي يُحققه مفهوم *فرشتاند* وليس بالتفلسف الموجود في عبارة *libertas philosophandi*. ذلك أنّ الفهم يُصبح بالنسبة إلى **آرندت**، الضرورة المرجوة من الفكر بالنسبة إلى السياسة. ومع ذلك، تخالف **آرندت كانط** في أنّ مسألة عدم القُدرة على التفكير لا علاقة لها أبداً بالغباء[4] (*stupidité*)، وأنّ التفكير لا علاقة له بالذكاء، من خلال مقارنتها بين الفكر والحُكم.

---

1 Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p. 67.

2 Spinoza, *Autorités théologique et politique*, In *Œuvre complètes*, Gallimard, Paris, 1954, p. 896.

3 *Ibid*, p. 899.

4 Arendt, Hannah, *Considérations morales*, op.cit., p. 72.





● **الحكم:**

تُؤكد **آرندت** أنّ ملكة الحكم التي اكتشفها **كانط** أي القُدرة علـى أن نقـول "هذا جيد" و"هذا جميل"، تختلف عن القُدرة على التفكير فهي مُرتبطة *"بأشياء قريبة ومُحددة"*[1]، أما الفكر فمُرتبط بأمور غير مرئية، أي بتمثّلات: *"إنّ تمظهر روح الفكر ليس المعرفة، ولكن القدرة على أن نُفرق الخير من الشر والجميل من القبيح. وهذا ما يُمكن أن يقينا من الكوارث"*[2]. تعود **آرندت** أكثر من مرة إلى عبـارة **كـانط**: *"إنّ العقل لم يوجد للانعزال ولكن للدخول في تواصل مع الآخرين"*[3]. فأسـاس ملكـة الحُكم لدى **كانط** هو *"ضَرْبٌ فكر مُوّسع (mode de pensée élargi)"*، و"الفكـر المُوّسع" هو الفكر الذي يقبل كلّ الآراء المُختلفة عن رأيه لا لأنها آراء مختلفة، ولكـن لأنها أفكار مُمكنة واحتمالات جديدة للتفكير. تقول **آرنـدت**: *"أن نُفكـر بعقليـة موّسعة يعني أن ندفع بخيالنا ليذهب في زيارة... ويجعل الآخرين مُتواجدين، ويتحـرك هكذا في فضاء عمومي "مُحتمل"*[4]. ماذا يُمكن أن نستخلص من هـذا؟ إنّ توسيع الفكر ليست مسألة سلوك وأخلاق أو مرتبطة بتقبّل الآخر والتسامح، بل هي مسـألة منهجيةّ مرتبطة أوّلا وأخيراً بالفكر.

تُحذّرنا **آرندت** من شيء: أن نُفكر بعقلية مُوّسعة، لا يعني أبداً أننا نقبل بأفكار الآخرين وأن نُقاسم الآخرين أحكامهم، فشعار عصر التنـوير: *"الـتفكير بأنفسـنا" (penser par soi-même)*، يعني تجاوز الأحكام المُسبقة، إذ أنّ القبـول بالأحكـام المُسبقة يُعتبر لدى **كانط**، مرادفاً للانفعال السلبـي (*la passivité*) حيث يقول: *"أن نُفكر بأنفسنا لا يُمكن أن يكون فعلا سلبيًا. نُسمي حُكما–مُسبقا الرغبة في الانفعال السلبـي"*[5]. ومع ذلك تختلف **آرندت** بعض الشيء مع **كانط**، بخصوص الأحكام –

---

1 *Ibidem.*

2 *Ibid*, p. 73.

3 Kant, Emmanuel, «*Reflexionen zur Anthropologie*», In *Kants handschriftlicher Nachlass*, Vol. 2. N°897, In *La vie de l'esprit*, op.cit., p. 117.

4 Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p. 72.

5 Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p. 127, In Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p. 72.





المسبقة لأنها تقول في نص "*ما السياسة؟*" إنّ التخلّص من الأحكام المُسبقة لن يتحقق أبداً:

"*لا يُمكن لإنسان أن يعيش من دون أحكام مُسبقة، وذلك ليس فقط لأنه لا يوجد إنسان من الحكمة كفاية ولا موهوب لدرجة كافية تسمحُ له بالتمييز اللازم للحُكم عن كل ما هو جديد (...)، بل كذلك لأنّ غياب الأحكام المسبقة لهذه الدرجة يتطّلب يقظة فوق طاقة البشر.*"[1]

ختاما، يفضي بنا هذا التحليل إلى نُقطتين مرتبطتين بطبيعة الفكر النقدي لدى **آرندت** من خلال قراءتها **لكانط**. إن الفكر النقدي فكرٌ مُستقل، لكنه في الوقت نفسه لا يتأسس من دون وجود الآخرين، ولن يتخلص كُليّاً من الأحكام المُسبقة. لذلك، قد يكون التنوير مشروعاً يتجاوز طاقة البشر، لأن التخلص من الأحكام المُسبقة يتجاوز طاقة البشر كذلك. هذا ما تختلف فيه **آرندت** مع أستاذها **كانط**، فالإنسان مُهدد بالأزمنة الظلماء، لأنّ الفهم عبر مسار الأحكام المُسبقة باق بقاء الإنسان، والعلّةُ في ذلك نجدها لدى **آرندت** في تفسيرها لعملية الفهم، فهي تعتبر أنّ الإنسان عندما يُريد أن يفهم لا يكون مجبولاً بالبحث عن الحقيقة بقدر ما يبحث عن المعنى. تقول في نص "*الإنسان المُعاصر*"، إنّ "*العقل لا يبحث عن الحقيقة ولكن يبحث عن المعنى*"[2]. أي يريد أن يجد تفسيراً لما يحدث حتى لو كان هذا التفسير ليس هو الحقيقة وليس هو حقيقة الواقع، وعليه يُمكن أن نقول إنّ هنالك أكثر من مُستوى للفهم.

## • الفهم:

سنة 1953، تكتب **آرندت** مقالا في مجلة *Partisan Review* بعنوان "الفهم والسياسة"، *Compréhension et politique*، تُحاول أن تجيب من خلاله عن السؤال: كيف يمكن فهم النظام التوتاليتاري؟ وتُعرف فيه الفهم كالتالي:

---

1 Arendt, Hannah, *qu'est ce que la politique*, op.cit., p. 56.

2 Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduit par Fradier, Georges, Calmann-levy, Paris, 1983, p. 32.





"إن الفهم عملية مركبة لا تُعطي نتائج غير ملتبسة. إنه نشاط بلا نهاية، دائما متغير ومتنوع، نقترب من خلالها من الواقع، نتصالح معه ونفرض على أنفسنا أن نكون في تناسق مع العالم"[1].

إنّ الأمر الذي تركز عليه **آرندت** في تعريفها للفهم هو الالتباس الذي يمكن أن يقع فيه الناس في الربط بين الفهم والغفران، حيث تستعمل العبارة باللغة الفرنسية في نصها الأصلي، وتقول «*tout comprendre c'est tout pardonner*[2]» وسبب هذا الخلط هو أن البحث عن التناسق مع العالم من خلال الفهم، غالباً ما يُفهم على أنه دعوة للغفران، والغريب في الأمر أن **آرندت** تواجه هذا اللبس نفسه عشر سنوات بعد ظهور هذه المقالة. في سنة 1963 واجهت **آرندت** الضجة الإعلامية التي أثارها صدور كتاب "آيشمان في القدس" من خلال عرضها لتعريف "الفهم" وتعتبر أنّ القراء اعتبروا محاولة فهمها لموقف **آيشمان** أثناء محاكمته بمثابة دعوة إلى الغفران ولإسقاط التهم عنه. وبالتالي فإنّ فهمها لموقف **آيشمان** هو تبرئة له حيث تستعيد عندها عبارتها: "الفهم لا يعني الغفران". من هذا المنظور، يمكن أن نؤكد أن هنالك مستويين للفهم لدى **آرندت**.

تقول **انتونيا غرونونبرغ** Antonia Grununberg: "إنّ **آرندت** تفرق بين نوعين من الفهم: الفهم-القبلي الذي يولد من الحس-المشترك والذي يحمل كذلك الأحكام المسبقة، والفهم بوصفه مسارا أرستيكيا (استكشافيا) (heuristique) وهو الذي يحمل الأسس الفلسفية والبُعد التاريخي"[3].

يُساعدنا تقسيم **انتونيا غرونونبرغ** للفهم، بحيث يُمكن أن نقول إنّ الفهم

---

1 Arendt, Hannah, *compréhension et politique*, in Esprit, n° juin 1980, p. 66. Texte traduit par Magali Brenas, et autres, paru dans Partisan Review, juillet-aout 1953. (vol xx) p. 377-392.

2 *Ibidem*.

3 Grununberg, Antonia, *La compréhension et l'espace de la compréhension*: *Hannah Arendt et la citoyenneté* In Arendt, Hannah, *La banalité du mal comme mal politique*, par le groupe de Genève «*Violence et droit d'asile en Europe*», Université Ouvrière de Genève, L'harmattan, paris, 1998, p. 38





القبْلي هو الذي يتحقق من خلال استعجال التفكير، وهنا قد يبقى هذا الفهم فهماً مُستقلاً بقدر درجة ارتباطه بالأحكام المُسبقة وبقدر استعماله لذلك الحوار الداخلي بين الأنا والأنا-المفكر. ومن جهة أخرى هناك الفهم الذي يُؤسس لمعايير الحُكم ولمقولاتنا الفكرية، بمعنى أنّه إذا فهمنا النظام التوتاليتاري في ألمانيا يمكن أن نفهم النظام التوتاليتاري في أي بلد آخر. في الآن نفسه تنبهنا **آرندت** إلى نقطة اخرى وهي أن هناك طرفاً ثالثاً يتدخل ليوقف مساري الفهم الأول والثاني وهو الحدث الذي قد يُكذّب الفهم بشكليه. هذا ما تصل إليه **آرندت** وهي تقرأ حدث ظهور الأنظمة التوتاليتارية في أوربا، تقول **آرندت** في نصها المُترجم عن الألمانية "*الفهم والسياسة*":

"إنّ ما يُقلق في ظهور التوتاليتارية، بالنسبة إلى أولئك الذين يُكرّسون حياهم للبحث عن المعنى ويبحثون عن الفهم، ليست حداثة الظاهرة، ولكن تدميرها لمقولاتنا الفكرية ولمعاييرنا للحُكم"[1]. ترى **آرندت** أنّ الحدث يُفاجئ الفهم، إذ يجدُ الإنسان نفسه أمام مقولات وأحكام غير صالحة للاستعمال، ويُصبح موضوع الفهم غير قابل للفهم، أو غير مُمكن الفهم. كان علينا أمام الظاهرة التوتاليتارية التي اجتاحت أوربا أن نفهم ما لا يُمكن فهمه ( *comprendre l'incompréhensible*)، وأن نُجدّد المقولات، وأن نصنع أحكاماً جديدة.

وما هذا الذي لا يُمكن فهمه حسب **آرندت**؟ تُحاول أن تُلخص "ما لا يُمكن فهمه" في تلك الإشكالات التي توقفت عندها من خلال نصوصها: كيف يُمكن لديمقراطية أوربية أن تُنتج نظاماً شمولياً نازياً؟ كيف يُمكن لطاعة الواجب أن تُنتج *مُوظفاً-سفاحاً*؟ كيف يُمكن أن يستحق شعب دولة، فقط لأنه تعذّب كثيراً؟ إذا كانت هذه التساؤلات تتكرر في نصوص **آرندت** من خلال ربط الفهم بالحدث، فذلك لأنّ **آرندت** تُريد أن تنتهي بنا إلى الاعتراف بأنّ هذه الفظاعة التي لا نفهمها ولا نقبلها، لم تأت من فراغ. إنها جزء منّا وخرجت منّا، وبالتالي فنحن مشاركون فيها بشكل من الأشكال. لذلك نجد أنّ الفهم بما هو صيرورة عقلية، هو عملية أمبريقية لا تبدأ بالمقولات الفلسفية، بل تبدأ أول ما تبدأ من خلال

1 Arendt, Hannah, *La nature du Totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p. 58.





التأكيد أنّ الحدث باعتباره تجربة، يحمل حقيقته وفهمه داخله، ومن ثمّ لا يُمكن التخلص أبداً ونهائيا من الأحكام المُسبقة، فالأحكام المُسبقة تبقى حاضرة. حتى نفهم فعلاً علينا أن نبحث عن الحقائق الموجودة في الفهم لدى الحس العام وهذا ما تسميه في نص "ما السياسة؟" *"الحقائق التي غّذت وصنعت الأحكام المُسبقة"*. ومن جهة أخرى علينا أن نفهم اللا-حقائق التي تتكون منها مقولتنا الفكرية وكأنّ العملية الفكرية لدى **آرندت** تتمثل في "التحقق والتحرّي" (*verifier*) الذي يسمحُ لها بالتحقيق في ما هو الحدث.

"الحدث" هو الذي يُحرك ويستفز مقولاتنا الفكرية ومعاييرنا للحكم. هل هذا يعني أنّ الحدث يُغيّر الحقيقة أو يُنتج حقيقة جديدة؟ إنّ الحدث يّقدم لنا معاني جديدة، هذه المعاني تُحرّك ما كنا نعتبرهُ مقولات صحيحة لا تحتمل التكذيب. وهذا ما تؤكده في نص "ما الحرية؟": *"أظنّ أنّ الفكر يُولد من تجربة أحداث حياتنا وعليه أن يبقى مُتصلاً بها بما هي معالم وحيدة يُمكن أن ترتبط به"*[1]. ما تدعونا إلى إدراكه **آرندت** هو أنّه على الفكر أن يبقى مرتبطاً بالتجربة وبالحدث من جهة أنّه هو الذي يسمح للفكر بأن يتحقق من حقائقه ويُعيد مُساءلتها في كلّ مرة.

لا بدّ أن نكتشف شيء ما حسب **آرندت**: إذا حاولنا فهم الواقع وفهم العالم، من دون هذا المسار الاستكشافي (*heuristique*)، سنقع مهما بلغ عُمق تفكيرنا وقُوة تجاوزنا للفكر العام وللأحكام المُسبقة، في الخطأ (*l'erreur*). هذا الخطأ الذي تتحدث عنه **آرندت** في مقالتها *"هيدغر، في عيد ميلاده الثمانين"*: هل يُعتَبر تعاطفُ **هيدغر** مع الحزب النازي خطأً في التقدير أم خطأً في الحكم أم خطأ في الفهم؟ لا تُحدّد **آرندت** في هذا المقال نوع *الخطأ* وما يهمّها إذْ تُدافع عن أستاذها (وتغفر له)، أنه سرعان ما تراجع عن هذا الخطأ: *"وصل هيدغر إلى الفكرة التي رأى من خلالها في "الحزب الاشتراكي-الاجتماعي"، لقاء التقنية الكونية وإنسان الأزمنة الحديثة"*[2]. لكن من خلال مراسلتها في مارس 1951 مع

---

1 Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, op.cit., p. 65.

2 Arendt, Hannah, *Martin Heidegger à quatre-vingt ans*, In *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p. 319.





الفيلسوف **كارل ياسبرس**، تعتبر **آرندت** موقف هيدغر خطأً في الفهم: *"أنتم على حق عندما تتحدثون عن الفهم، الذي لم يكن واقعياً... إنه (هيدغر) لا يعـــرف، وليس في وضع يسمح له بأن يكتشف من يكون ذلك الشيطان الـــذي أوصـــله لهذا"*[1].

ترى **آرندت** أن **هيدغر** لم يقرأ كما هي حال أغلبية المثقفين النازيين وغـــير النازيين، كتاب **هتلر**: *"كفاحي"* (*Mein Kampf*). ما يكون هذا الوضع الـــذي يمنع **هيدغر** بأن يكتشف كيف وصل إلى النازية؟ أكيد أن **آرندت** تتحدث عـــن وضع الفيلسوف المُحترف الذي أصيب مثل كل الفلاسفة المُحترفين، بتشوّه مهني (*déformation professionnelle*)، لكن غلطته لا تفصح عنها **آرندت** في هـــذا النص، بل تفصح عنها عندما تعتبر أنّ الفيلسوف المُحترف إذ يحترف *للثيوريا*، إنّما يبتعدُ عن *البركسيس* وينعزل عن العالم، حيث تقُول: *"يعتبر وضع الواقـــع بـــين قوسين من أكبر الإغراءات التي تصيب المفكرين المُحترفين"*[2]. إنّ **هيدغر** و**أيشمان** لم يقرآ كتاب "كفاحي"، لكنهما تورطا بشكل أو بآخر مع النازية، والأكيـــد أنّ هنالك فرقاً بين **هيدغر** و**آيشمان** وبين غلطة **هيدغر** وغلطة **آيشمان**، لكن ومن خلال غلطتهما نفهم معنى فكرة "التفكير فيما نحن بصدد فعله". غلطة **آيشـــمان** تكمن في أنّه كان في *البركسيس* من دون أن يكون في الفكر، وغلطة **هيـــدغر** في أنه احترف الفكر فأضاع *البركسيس*. التفكير فيما نحن بصدد فعله كما تقترحـــه **آرندت** لن يتحقق إلاّ من خلال التفكير في *البركسيس* وفي أثناءه.

## II – الحقيقة والحدث:

في سنة 1961 تُكلف جريدة *"نيوركر"* **حنّة آرنـــدت** بتغطيـــة مُحاكمـــة آيشمان، وكانت التّهم الموجهة إلى **آيشمان** هي جرائم ضد الشـــعب اليهـــودي وجرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب إبان النظام النازي. اعتبر **آيشمان** نفسه بريئا

1 Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *La philosophie n'est pas tout a fait innocente*. PBP, Paris, 1995, p. 275.

2 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit «la pensée»*, op.cit., p. 186





من وجهة نظر الاتهام. تطرح **آرندت** مباشرة بعد هذه الملاحظة السؤال الذي يضعها إلى جانب **آيشمان** بدلا من أن تكون إلى جانب الطرف الآخر (اليهود)، فتتساءل بأي معنى يعتبر **آيشمان** نفسه بريئاً. من خلال سؤالها يتضّح أن هناك معنى ما يضفي صبغة الحقيقة على تبرير **آيشمان**. من **همّنا** أن ندرك من منظور **آرندت** كيف يُمكن من خلال ازدواجية المعنى والحقيقة، أن نفهم الفرق والحدود بين ما هو فلسفي وما هو سياسي؟

## • آيشمان: السفاح-الموظّف

إنّ المُشكل الوحيد مع **آيشمان** هو أنّه شخص عادي: "*عادي لأنه لا يُمثل أيّ استثناء في النظام النازي*"[1]. لم يقرأ **آيشمان** كتاب **هتلر** *كفاحي*، وعندما عُرض عليه أن ينضمّ إلى قوات الأمن الخاصّة (SS)، ردّ قائلاً: و لَمَ لا؟ لم تكن لدى **آيشمان** أيّ نيّة للدفاع عن أفكار **هتلر** العنصرية التي لم يكن يعرفها أصلاً. أراد الانضمام فقط ليُحسّن مستوى عيشه. إنّ إجابته بـ "لم لا"؟ لا تُؤكدّ شراً مُبيتاً لدى **آيشمان**، ولا مشاعر معادية للسامية ولا حتى تقارباً مع إيديولوجية الحزب. تنتهي بنا **آرندت** من خلال مسار فهمها لموقف **آيشمان**، إلى ما سمّتهُ "تفاهة الشر" *the banality of evil*، العبارة التي تتحدّى الفكر وتتحدّى بخاصة الفلسفة.

وصفت **آرندت** من خلال شخصية **آيشمان**، الموظف/الإداري الذي تصنع منه آلة الأنظمة الشمولية سفاحاً يُطبق الأوامر الأكثر دموية بكل برودة أعصاب، تحت شعار طاعة الواجب، سمته **آرندت** "*السفاح-الموظف*" (*Schreibtistater*): "*إنّ المُشكل مع آيشمان، هو وجود الكثير من الذين يُشبهونه الذين لم يكونوا مُصابين لا بالشذوذ ولا بالسادية. كانوا ولم يزالوا أشخاصا عاديين لدرجة رهيبة ومُخيفة.*"[2]

---

1 Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 2002, p. 22.

2 Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 2002, p. 1284.





تطرح **آرندت** مسألة الوعي والضمير من خلال حالة **آيشمان**، هل شعر **آيشمان** بتأنيب الضمير؟ عندما أجاب عن هذا السؤال قال أنه "*كان سيشعر بتأنيب الضمير فقط لو لم يُطبق الأوامر.*"[1] وقال مُحامي **آيشمان** إنه "*يشعر بالذنب أمام الله ولا يشعر بالذنب أمام القانون.*" [2] إن تصريح **آيشمان** للمحامي يضعنا أمام مأزق سياسي بالدرجة الأولى وفلسفي بالدرجة الثانية: كيف يُمكن أن نكون مواطنين صالحين مُحترمين للقانون في اللحظة التي نكون فيها مخالفين لقوانين أخرى؟ كيف يُمكن أن نصل من خلال احترام القانون إلى ارتكاب جرائم ضد الإنسانية؟ وهنا يظهر المأزق الفلسفي المُتمثل فيما يلي: كيف يُمكن أن نعصي ما يجب طاعته ونُطيع ما يجب عصيانه؟ لأنّ وجود هذين المأزقين كاف لأن يُبرأ **آيشمان** ويُسقط التُهم عنه، على الأقل أمام القانون وأمام العقل. يُمكن أن نستنتج انطلاقاً مما تقدّم ومن خلال مفهوم **آرندت** للمُواطنة أنّ *الموظف-السفاح* هو الطرح-المُضاد للمواطنة السليمة. فقد قال **آيشمان** في أثناء المُحاكمة": *لقد قُمت بدوري مثل أي وطنيّ*"[3]، لكنه وطنيٌ غلطته أنه لا يُفكر. إنّ النتيجة التي تريدنا **آرندت** أن نصل إليها، هي أنه لو تمّت محاكمة **آيشمان** في ألمانيا أو في أيّ مكان آخر لتمت تبرأته، لأن **آيشمان** أُدينَ باسْم "*آلام اليهود وليس من جرّاء جرائم آيشمان.*"[4]، حيثُ أُريد **لآيشمان** أن يكون الشمّاعة التي تحمل الجرائم المُرتكبة ضد اليهود. ما يهمنا في الطرح الفلسفي لآرندت هو منزلة الحقيقة من هذه المُحاكمة حيث يتبدّى تصادم جديد بين الفلسفة والسياسة. فبعد *التمثل التوحيدي* الذي ينتج عنه امتناع السياسة داخل الفلسفة، تظهر *الحقيقة* بما هي عائق جديد يحُول دون اتّصال الميدانين. تعود **آرندت** إلى **سبينوزا** وتتساءل من

---

1 *Ibid*, p. 1043.

2 *Ibid*, p. 42.

3 وثيقة مُحاكمة آيشمان المُتلفزة، تحت عنوان:
«Un specialiste, portrait d'un criminel moderne. Eloge de la désobéissance.»
لقد تمّت المُشاركة بالوثيقة الأثيرية لمُحاكمة آيشمان في مهرجان برلين للسينما سنة 1999، وكانا مخرجا المُحاكمة روني برومان Rony Braumann وإيال سيفن Eyal Sivan

4 Arendt, Hannah, *Eichmann à Jerusalem*, op.cit., p. 34.





جديد، إذا لم يكن صادقاً عندما قال بأنّ كل جماعة تَعتبر: *"أنّ لا قانون أهم من أمنها الخاص"* [1]، أي أنّ أكثر ما ينتظرُهُ الناس من السياسة هو توفير الأمن لا الحقيقة، بمعنى أنّ الحقيقة ليست هدفاً أولياً للسياسة، على العكس من الفلسفة. ومن ثمّ تعود إلى مسألة علاقة الفلسفة بالحقيقة في إحدى مقالاتها.

### • الرأي والحقيقة:

في نصها *"حقيقة وسياسة"* *Vérité et Politique*، تطرح **آرندت** إشكالية ما تُسميه الصراع القديم والمُتأزّم بين السياسة والحقيقة. بما أنّ السياسة هي ميدان المصالح والأهداف، فوحدها الحقائق التي لا تتعارض مع هذه الأهداف تكون محلّ ترحاب من الناس وهو الطرح نفسه الذي انتهى إليه **هوبز** *Hobbes*. ترى **آرندت** أن جوهر الصراع بين الحقيقة والفلسفة، يكمُن في طريقي العيش المُختلفتين تماماً بين الفيلسوف والمواطن:

*"الرأي" لا "الحقيقة" هو ما يُعتبر أساسَ كلّ سلطة"* [2]. وعليه فإنّ **آرندت** تُريد أن تقول أنّ ما يُحرّك *التعدد*، هو الرأي وليست الحقيقة، في حين اعتبرت الفلسفة مُنذ وقت مُبكر أنّ ما يُقابل الحقيقة هو الرأي، فهذا هو العمل الذي كان يقوم به **سُقراط**، وهو ينتقل بين الآراء باحثاً عن الحقيقة فيها، ومن ثمّ وجب التفكير في كيفية الانتقال (بل الارتقاء) من الرأي نحو الحقيقة، لنفهم ذلك المسار المعرفي من السياسة نحو الفلسفة، تقول **آرندت**:

*"إنّ المُرور من الحقيقة العقلانية إلى الرأي، يقتضي المرور من الإنسان في صيغة المفرد إلى الناس في صيغة الجمع"* [3].

إنّ المرور من الحقيقة إلى الرأي، هو انتقال من الفلسفة إلى السياسة وهو انتقال من المفرد إلى *التعدد*. هل هناك فعلا مرور من الرأي إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى الرأي؟ هل هناك مسلك يربط بين الرأي والحقيقة؟ أم أنّ للسياسة

---

1 Arendt, Hannah, Vérité et politique In *La crise de la culture*, op.cit.,, p. 291.

2 Arendt, Hannah, *Vérité et politique,* op.cit., p. *290*

3 *Ibid,* p. *232*.





والفلسفة طريقان متوازيان لا يلتقيان أبداً؟ هناك تمزّق جـوهري بـين الفلسـفة والسياسة، مفاده تلك الحدود الفاصلة بين الرأي والحقيقة، وعليه وإذا تمّكنا مـن فهم إمكانيات الانتقال من الرأي نحو الحقيقة ومن الحقيقة نحو الرأي، فقد نفهـم عندئذ إمكانيات تحقُق الفلسفة السياسية من عدمه.

من خلال المفارقة بين الرأي والحقيقة، يتأكد المأزق الفلسـفي والسياسـي الذي ظهر في "*مُحاكمة آيشمان*". قد نصل في ميدان السياسة إلى ارتكاب جرائم ضد الإنسانية من خلال احترام القانون، وهذا أمرٌ لا تقبله حقيقـة الفلسـفة لأن الحقيقة الفلسفية تحملُ روح الكلّية وجاءت من أجل الإنسانية، في حين أنّ الحقيقة السياسية لا تحتمل هذا المعطى، لأنّ الحقيقة السياسية مُتعلقة بمصـالح النـاس لا بمصلحة الإنسان. بين شموليّة وكلّية الحقيقة الفلسفيّة ونسبيّة الحقيقة السّياسيّة نجدنا أمام مأزق يتعلّق بفكر **آرندت** نفسه، بحيث يكون التصوّر الآرندتي المُتمثل في "حـب *العالم*" *amor mundi* في صراع وتناقض مع الحقيقة الفلسفية والحقيقة السياسيّة في الوقت نفسه: فهي من جهة تنتقد الفلسفة لأنها لا تهتمُ بالناس (التعدد)، ومن جهة أخرى تريد من السياسة أن تهتمُ بكلّ الناس (بالإنسانية جمعاء).

تنتبه **آرندت** إلى هذه المفارقة عندما تبدأ مشروعها الأخـير، نعـني كتابـة ثلاثيتها "*حياة الفكر*"، حيث تقول: "*لقد قمت في السياسة، بدوري، وأزيد مـن ذلك. منذ الآن وبالنسبة إلى ما تبقّى، سأهتم بأشياء "فوق-سياسـية" ويُضـيف* **جوناس**، Jonasوهو ما يعني" أشياء فلسفية." [1]

إنّ طموح **آرندت** هو وضع تصور للسياسة يتفكّر مصالح الناس (التعـدد) ويُحافظ في الوقت نفسه على الأرض (الطرح الإيكولوجي) ويحقق حب العالم بما هو قيمة أخلاقية وسياسية. وعليه، ألا يُمكن أن تُعبر هـذه المثاليـة السياسـية الآرندتية عن محاولة جديدة لفهم السياسة من خلال الفلسفة ولفهم الفلسفة مـن خلال السياسة؟ كيف يُمكن أن نتعرّف إلى هذه المُحاولة؟ هل يُمكن أن تكـون شيئاً آخر غير الفلسفة السياسية؟

1 Amiel, ANNE, *Hannah Arendt politique et événement*, Paris, puf, 1998.p, 124. In Social search 44, n°1, 1977, p. 27.





علينا أوّلا أن نجد إمكانية لتقارب الرأي والحقيقة لتقترب الفلسفة من السياسة وقد يكون طموح **سبينوزا** هو الحلّ المُناسب لهذا الطرح: فإذا أصبحت *"الحرية الفلسفية"* هدفاً للحُكومات قد يرتقي "الرأي" نحو المبادئ الكوسموبولوتية للفلسفة وبالتالي تضعف الحكومات المُستبدة (التوتاليتارية) التي لا تُبالي كثيراً بالقيم العالمية للفلسفة. تقول **آرندت** إنّ تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون أثبت لنا أنّ *"الحقيقة لا يمكن أن تأتي من عند الجماعة ولا يُمكن أن تُقال للجماعة"*[1] لماذا لم يتغيّر الأمر منذ **أفلاطون** و**كانط** و**سبينوزا** ولا زال الرأي يؤثر في ميادين السياسة أكثر من الحقيقة؟ في هذا تحديدا تبحث **آرندت** إذْ تطرح مشكلة الحقيقة في السياسة.

## • حقيقة الحدث والحقيقة:

كل الحقائق سواء كانت فلسفية (عقلية) أو دينية *"تتحوّل إلى آراء، عندما تظهر في ميدان الشؤون الإنسانية"*[2]. ترى **آرندت** أنّ الحقيقة تتغيّر حتى لو كانت فلسفية لأن نظام التفكير يتغير ولأنّ نظام العيش يتغيّر كذلك، وهذا يعني أنّ هنالك شكلاً آخر للحقيقة مُختلفاً عن الحقيقة العقلية يُناسب السياسة. تتحدّث **آرندت** عن حقيقة الوقائع (*vérité de fait*) التي تُعرفها مُقارنة بالحقيقة العقلية، فتقول *"حقيقة الوقائع هي دائمة نسبية، تتعلّق بالأحداث والظروف... تعتمد على الشهود والشواهد، تظهر للوجود فقط عندما نتحدث عنها. لذا فهي سياسية بطبيعتها."*[3] إذا كان الفكر السياسي يتشكّل من خلال "حقيقة الوقائع" كما تتشكلّ الفلسفة من خلال "الحقيقة العقلية" كما تقول **آرندت**، فالأحرى بنا أن نعرف ما مدى (نسبة) الحقيقة الموجودة في "حقيقة الوقائع"، أو بمعنى آخر ما نسبة الرأي ونسبة الحقيقة المتواجدين فيها؟ وذلك لكي نفهم ما مدى نجاعة الفكر السياسي أي نجاعته الفلسفية؟ لأنه لو كانت هنالك قراءة للواقع قائمة على معايير

---

1 *Ibid*, p. *299*.
2 *Id*, p. *302*
3 *Ibid*, p. 303.





لم تعد صالحة، لوجدنا أنفسنا أمام ظواهر جديدة لا نستطيع فهمها ولا حتى تقبّلها، لأنها تستفزُنا وتستفزّ كل ما كنا نتوقعه، تماما كما قالت **آرندت** عن ظاهرة التوتاليتارية التي انتشرت في أوربا، وكما يُمكن أن يقوله أيّ فكر سياسي بخصوص الثورات العربية، فهذا ما يجعل من السياسة ميدان المفاجئات وأحيانا ميدان *"المعجزات"* أيضا. أما الآن فإنّ السؤال الذي يُمكن أن يشغلنا هو: هل تُفاجئنا السياسة لأنّ "حقيقة الحدث" ليست دائما في مُستوى الحقيقة العقلية؟ أليس هذا سبباً كافيا ليبتعد الفلاسفة العقلانيون عن السياسة؟

للأسف لا أحد يُمكن أن يضمن سلامة نقل الحدث ولا يُمكن لأحد أن يتنبأ بما سيحدث وكيف سيحدث، ونظراً لطبيعة الأحداث الخاضعة للصدفة، تقول لنا **آرندت**: *"رفضت الفلسفة ما قبل الحديثة أن تأخذ بعين الاعتبار مجال الشؤون الإنسانية"*[1]. هذا ما تؤكده في نقلها لتعريف **هيغل** للتأمّل الفلسفي: *"الهدف الوحيد للتأمل الفلسفي هو التخلص من العرضي"*[2].

إنّ المُشكل الدائم والأبدي هو أن حقيقة الحدث، لا يُمكن أن تستقل عن التفسيرات والآراء وغالبا ما يكتب التاريخ بأهواء المُؤخرين[3] وتُنقل الأحداث بأهواء الصحافيين كذلك. من خلال هذه المُلاحظة تُحاول **آرندت** أن تُفسّر لنا كيف أنّ الحقائق التاريخية تتغير من جيل إلى جيل ومن مُؤرخ إلى آخر لدرجة أننا نجد أنّ الضحية تتحوّل إلى جلاّد والجلاد إلى ضحية، فلا يفجؤُنا أن نرى المُعتدى عليه يطلب اعتذارات من المعتدي والمُستبد. لكن المُشكل لا يكمن هنا في ضعف حقيقة الواقع وحسب، بل ثمّة ما يُمثل إحراجا حقيقياً للفكر السياسي، هذا الإحراج يتمثل في هذا السؤال الذي تُقدمه لنا **آرندت**:

*"لماذا يُعتبر الخضوع للحقيقة حتى لو كانت "حقيقة الحدث" موقفاً لا- سياسيا a-politique؟"*[4] كما لو أنّ ميدان السياسة لا يتماشى مع الحقيقة، حتى لو

---

1 *Id,* p. *308*

2 Arendt, Hannah, *Du mensonge en politique, In du mensonge à la violence*, Calmann-Levy, Paris, 1972, p. 16.

3 *Ibid*, p. 304

4 *Ibid*, p. 305





كانت حقيقة الحدث. يُمكن أن نُشدّد على تساؤل **آرندت** بسؤال آخر: ألا يكون من الأفضل ألاّ تخضع السياسة لحقيقة الواقع، وبخاصّة عندما تكون هذه الأخيرة ضعيفة وتسوقها الآراء أكثر من الحقائق؟ هنالك مُشكل حقيقي إذن بين السياسة والحقيقة، فهل السياسة هي ميدان اللا-حقيقة؟ وهل هي عندئذ ميدان الكذب؟ ألا يُعتبر الكذب أهم حكم مُسبق يؤدّي إلى نفور الناس من السياسة حيث يتم اعتبارها سبب كل المشاكل والمصائب التي تصيب العالم؟ وإذا خضع هذا الحكم-المسبق للطريقة الآرندتية فلابدّ أن نجد الحقيقة التي تُغذّيه والتي توجد بداخله.

**• الحالة العمومية للحقيقة:**

ترى **آرندت** أنّ السياسة هي ميدان الرأي، ولكنها تُصّر كذلك على أنه كلما تحسّن مستوى الرأي، تحسّن مستوى الفعل السياسي. بمعنى أنّه لا بدّ من تغذية رأي الجمهور بالحقائق حتى يرتفع مستوى الحكم وبالتالي يرتفع مُستوى الرأي. هذا ما تدعوه **آرندت** *رأياً نوعياً* (*opinion de qualité*)، حيث تقول:

"*إنّ نوعية الرأي أو حتى الحكم، تتوقف خاصّة على درجة حياده*"[1]. ولكي يكون حيادياً لا بدّ أولا وقبل كل شيء، أن ينطلق من وقائع صحيحة. لذلك تُصّر **آرندت** في تقريرها حول "مُحاكمة آيشمان" على كشف بعض الحقائق للجمهور، ولاسيّما فيما يتعلق بشخصية **آيشمان** العادية جدّا التي لا تحمل طبائع السّفاح، ولا شكل المجرم فلا هو يكره اليهود ولا هو يحمل أيّ مشاعر من مُعاداة-السامية، بالإضافة إلى ذكرها لحقيقة أثارت حفيظة المسئولين السياسيين من اليهود، حيث تحدثت عن تواطئ الجمعيات اليهودية *Judenrat* مع الألمان لترحيل اليهود، وهذه حقائق حُجبت عن الرأي العام لغاية في نفس إسرائيل، ممّا يؤكّد أنّ هذه الغاية كانت سياسية بالدرجة الأولى.

تقول **آن ماري روفيولو** *Anne Marie Roviello* مُتحدثة عن جُرأة **آرندت** في إخراجها لحقائق لم يرغب الكثير من المسئولين أن تُقال للجمهور العريض:

---

1 Arendt, Hannah, *Vérité et politique,* op.cit., p. *308*





"*ما تُظهرهُ كل هذه القضية هو أهمية "الوضــعية العموميــة* statut public *للحقيقة*"[1]. إذ أنّ الحقيقة وبخاصّة "حقيقة الواقع"، تؤدّي دوراً أساسياً في صــناعة الرأي بشكل سليم وصحيح، يقترب أشدّ الاقتراب كما تقول **آرندت** من الحياد.

إنّ الإشهار بالحقيقة على الملأ وتزويد الرأي العام بها، يُنتجان "رأياً نوعيــا"، ولعلّ هذا "الرأي النوعيّ" هو الذي يُساهم في تنــــزيل الحقيقــة في "وضــعية عمومية" *statut publique* كما يجعلُ الحقيقة جزءاً من ميدان السياسة. وبعبــارة أخرى، إخفاء الحقائق عن الجمهور هو الحقيقة التي غدّت الحكم-المسبق المُتعلّــق بعلاقة السياسة بالكذب.

يتبيَّن لنا إذن من خلال مفهوم "*الحالة العمومية للحقيقة*"، أنّ **آرنــدت** قــد توصّلت إلى تفكيك أهمّ حكم-مُسبق حول السياسة وأنّها تكون بهذا المفهوم قد ابتدعت حيّزا للفلسفة داخل السياسة، وذلك من خلال خلق قيمة للحقيقة داخل السياسة. هو ذا مفهوم "*الما فوق-سياسي*" الذي يظهر مؤخراً في نصوص **آرندت** أي في الجزء الثاني من نص "*حياة الفكر*" الذي كُتب سنة 1969 والذي لا يظهــر أكثر من مّرة في نصوصها، وتقوله **آرندت** لتتحدث عن عملها وتصف اهتمامهــا الفكري، أكثر مما تقوله للحديث عن الفلسفة السياسية*.

إنّ هذا المكان هو مكان "*فوق-سياسي*" *transpolitique* الــذي اختارتــه **آرندت** لنفسها أوّلاً بصفتها مُفكرة سياسية. ذلك أنّه بدلا من أن تكــون تلــك المفكرة التي تخرج عن الفلسفة لتبلغ تلك المناطق اللا-فلسفية، نراها تنطلــق مــن السياسة وترتفع منها نحو الفلسفة. فهي تختار دوماً مكانها انطلاقاً مــن السياســة بوصفها مركزا وليس من الفلسفة، وفي هذا إنّما تتجاوز ما يُسمى *باللوغسنتريزم* الغربــي. هل يكون مفهوم الــ "*ما فوق-سياسيّ*" هذا حيلةَ **آرندت** في تعويض الفلسفة السياسية، وما هي آثاره على مُستوى مفهومها للفلسفة السياسية؟

---

1 Roviello, Anne-marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Paris, 1987, p. 174.

* لقد عوّدتنا آرندت بالتصريح عن موقعها داخل الفكر، وتتحدث عن مشاريعها الفكرية كجزء من فكرها، فهي تعتبر ان تاريخ 27 فبراير 1933 هو بداية الخروج عن الفلسفة، وتعتبر كتاب حياة الفكر هو لحظة العودة إلى الفوق-سياسي أو الفلسفي.





ما يظهر إلى الآن هو أنّ **آرندت** أرادت أن تُصبح للحقيقة "وضعية عامّة" كما أصبحت للحرية الفلسفية وضعية عامّة مع **سبينوزا** وكما أصبح لاستعمال العام العقل "وضعية عامّة مع **كانط**. التفلسف والعقل والحقيقة، أليست هذه الثلاثية هي ما يُكوّن بالجوهر الفلسفة؟ بقيت **آرندت** على ما يبدو، وفية للتقليد الحداثي المُتعلّق بمفهوم الحياة العامّة والشؤون الإنسانية، وهذا ما تتفطّن إليه **آن ماري روفيولو** إذْ تقول:

*"إن الحقيقة بطبيعتها ضد-السياسة،... لكنها في الوقت نفسه، هي سياسية أساساً، بالمعنى الذي لا يكون فيه فعل معقولا ولا حوار مُمكنا من دونها. إنها الشرط الفوق-سياسي (أو العبْر-سياسي) transpolitique للسياسة"*[1].

يُمكن إذا حاولنا إعادة صياغة عبارة **روفيولو** هذه، أن نقول إنّ الاستعمال العام للعقل والحرية الفلسفية كانا شرطين فوق-سياسيّين للسياسة لدى كل من **كانط** و**سبينوزا**، كما أصبحت الحالة العامّة للحقيقة شرطا فوق-سياسيّا للسياسة لدى **آرندت**.

## • فشل الحقيقة الفلسفية:

في نصها "حياة الفكر"، قدّمت **آرندت** عبارة ما سمته باكتشاف **سقراط**: الإثنين في واحد" *le deux-en-un* الذي يُحرك الفكر، وبالتالي فإنّ عبارة **سُقراط** الشهيرة *"أن نحتمل الشر أفضل من أن نقترفه"*[2]، تُفهم داخل هذه الصداقة بين الانا والأنا- المُفكر، التي إذا ما تحققت، فإنّها تمنع الأنا المفكر أن يكون صديقاً لسفاح ولُمجرم ولشرير، ولكنه يُمكن أن يكون صديقاً للضحية. إنّ هذه العبارة تُعتبر حقيقة فلسفية وأخلاقيّة في الوقت نفسه، ومن ثمّ فهي تحملُ تداعيات سياسية. هذه الحقيقة الفلسفية ثبتت، تقول لنا **آرندت** من خلال **كانط**: *"تصرف كما لو أنّ فعلك سيتحول إلى مقولة كلّية."*[3] ومع ذلك هل يمكن أن تكون هذه الحقيقة الفلسفية حقيقة للسياسة، أو يُمكن أن تصنع الرأي السياسي. لا. تقول **آرندت**

---

1 *Ibid,* p. 173.
2 Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, la pensée*, op.cit., p. 213.
3 Ibid, p. 213.





إنّ **سقراط** قد فشل في إقناع المتحاورين وجموع الناس في السوق بحقيقته هـــذه، حيث أجاب **غلوكون سقراط** في مُحاورته: "*لابدّ أن تحمل شيئا إلهيا حتى تقبـــل بهذا*..."[1] من يقبل بهذا الظُلم واللا-عدل، وبأن تكون المصالحة مع الذات أهم من الشعور بالظلم؟

ترى **آرندت** أنه بالنسبة إلى الفيلسوف أو إلى الإنسان المُفكر، قد تكون الحقيقة مُهمّة و"اماّ بالنسبة إلى الإنسان الذي هو مواطن وكائن فاعل منهمٌّ بالعالم وبالملكيــة العامّة أكثر من [شيء آخر]... فإنّ الطرح السُقراطي ليس صحيحاً أبدا."[2] في هـــذا السياق، تستشهدُ **بماكيافلي** الذي طالب بحماية الميدان السياسي من أخلاق الإيمـــان المسيحي: "فالذين يرفضون مُقاومة الشر، يسمحون للأشرار بـــأن يُمارســوا اكـــبر مستوى للشر."[3] ما يهمُنا لدى **آرندت** هو أنّ كلاًّ من الحقيقة الفلسفية والمســيحية تتناقضان مع شؤون السياسة كما أنّ الحقيقة الفلسفية لا يُمكـــن أن تُقنــع الـــرأي السياسي، ولذلك سرعان ما التمست السياسة التحرّر منهما (الدين والفلسفة) معـــاً، من خلال إبعاد الكنيسة عن الشؤون العامّة، وأما فيما يخص الفلسفة فقد انتهى الأمـــر بوفاة **سقراط**، حيث تأكدّ للفيلسوف أن "حقيقته لا تُقال للناس". عنـــدما احتـــرم **سقراط** قوانين المدينة وقبل بإعدامه، حوّل حقيقته الفلسفية التي لم تُقنع الجمهور، إلى قُدوة ورمز. هنا فقد تحقق شيء، كما تقول لنا **آرندت**، ألا هو تأثير الفلسفة علـــى السياسة من دون أن تتدخل في شؤونها: "إنّ الحقيقة الفلســـفية يُمكـــن أن تُصـــبح "عملية" وتُؤثر على الفعل السياسي، من دون أن تخترق قوانين الميدان السياسي، عندما تظهر على شكل قُدوة[4]... إنها الفرصة الوحيدة لمبدأ أخلاقي حتى يُثبت".

ما تريد أن تنتهي إليه **آرندت** هو أنّ الحقيقة الفلسفية موجـــودة في ضـــفة، وعالم الشؤون العامّة موجود في ضفة أخرى، وقدر هـــذه الحقيقـــة إذا أرادت أن تصل للناس هو المُخاطرة والمجازفة، فالانتقال مؤلم وقاتل في كثير من الأحيان. فقد حاول الكاتب الفرنسي **إميل زولا** أن ينقل حقيقته إلى رجل السياسة من خـــلال

---

1 Platon, *Phèdre*, op.cit., p. 25.

2 Arendt, Hannah, *Vérité et politique,* op.cit., p. *312.*

3 *Ibid,* p. *313*

4 Arendt, Hannah, *Vérité et politique,* op.cit., p. *316*





رسالته المُوجهة إلى رئيس الجمهورية الفرنسية **فليكس فور** *Félix Faure* والتي حملت عنوان *أتهم..*" (*j'accuse..!*). إنّ الحقيقة[1] التي دافع عنها **زولا** حمّلته الكثير من المُضايقات وتواصلت بالمحاكمة السياسية ثم مُحاولات اغتيال مُتكررة، وانتهت بإجباره على المنفى ولكنّه في الأخير قُتل بأيدي شخص من الناس عادي جدًّا (منظف المداخن). لم يكن هذا الشخص من الناس ليحتمل الحقيقة التي ضايقت رأيه البسيط. تساءل **زولا**: من يُمكنه أن يوقف الحقيقة؟ قد تنتهي الحقيقة بالوصول لكن ثمنها لن يكون بسيطاً أبدا.

ما يتبيّن لنا من مثال **سُقراط** ويتأكد مع مثال **زُولا**، هو أنّ الإمكانية الوحيدة للحقيقة الفلسفية حتى تُقنع الجمهور، هي القُدوة. على الفيلسوف أن يُضحي بحياته أو سعادته أو استقراره إذا ما فكّر في إبلاغ حقيقته إلى الناس. تُسمي **آرندت** هذه النتيجة التي غالباً ما يجد حامل الحقيقة العقلية نفسهُ أمامها وهو في مُواجهة الجمهور، "حدود الحقيقة الفلسفية". تستوقفنا حدود الحقيقة الفلسفية للتساؤل حول مفهوم الفلسفة في حدّ ذاته: عندما نتحدث عن الفلسفة، عن فلسفة الأخلاق وعن الفلسفة السياسية، هل نتكلّم عن نفس الشيء، أي هل مفهوم الفلسفة في المقولات الثلاث يحمل الدلالة نفسها؟

عندما نتحدث عن الفلسفة، نقصد البحث عن الحقيقة العقليّة، ولكن عندما نقول الفلسفة السياسية أو فلسفة الأخلاق، فإننا نتحدث عن إمكانيات هذه الحقيقة في مجال الأخلاق وفي ميدان السياسية. كلماّ أضفنا مجالاً إلى الفلسفة أصبحت الفلسفة شيئاً آخر غير الفلسفة. وعندما نتحدث عن إمكانات السياسة داخل الفلسفة، نصطدم بحدود الحقيقة الفلسفية، التي أوصلنا إليها **سُقراط**. انطلاقا من هذا يتشكّل سؤالنا عن حقيقة ذلك الشيء الذي تحقق داخل تاريخ الفلسفة والذي يُسمى بالفلسفة السياسية. عندما تعود **آرندت** إلى تاريخ هذه الفلسفة السياسية، فإنّما لتُشكك في وجودها أصلا، وقد رأينا كيف مكرت بمفهوم

---

1 دافع إميل زولا عن قضية دريفيس Dreyfus affaire سنة 1897، حيث انتفض ضد الحملة الصحفية التي شُنّت ضد اليهود، وقد انهى المُحاكمة زولا وهو يُدافع عن نفسه بجملته الشهيرة: "إنّ الحقيقة آتية على رجليها ولا أحد يُمكنه أن يوقفها".





الفلسفة الذي كثيرا ما أزعجها استخدامه من خلال استعمال مفهوم آخر مكانه، نعني مفهوم الـ "*ما فوق-سياسي*". ولذلك لا بدّ لنا أن نتوقف في الفصل الأخير عند إمكانيات تحقق الفلسفة السياسية في فكر **آرندت**، إذ بدأنا نفهم أنّ الفلسفة السياسية لا تكون مُمتنعةً دائما وبشكل مُطلق ونهائي، بل أنّ هنالك ملامح لتحقق شيء يُشبه الفلسفة السياسية عند **آرندت**.





# الفصل الرابع

# إمكانية فلسفة سياسية حقيقية؟

*«il n'y aurait pas lieu de nourrir le rêve d'une philosophie politique authentique, car c'est l'idée même de philosophie politique, ou de politique des philosophes inséparable d'une opposition de principe à l'antécédence du démos, qui serait à rejeter sans concession, et non pas seulement telle ou telle manifestation historique.»*

**Ranciére**






مكتبة
الفكر الجديد

# إمكانية فلسفة سياسية حقيقية؟

قالت **آرندت**: *"لستُ فيلسوفة ولكني أشتغل على النظرية السياسية. لقد درستُ الفلسفة كما تعلمون، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنني بقيت فيلسوفة"*[1]. عندما سألها المذيع **غنتر غوس** *Gunter Gaus* سنة 1964 عن الفرق، تُجيب إنّ الفرق كل الفرق موجود في "الشيء ذاته"، أي في هذا التركيب الغريب بين الفلسفة من جهة والسياسة من جهة أخرى، بين ماهية الفلسفة وماهية السياسة: أرادت **آرندت** بحديثها عن النظرية السياسية أن تُحرّر السياسة من الرؤية الفلسفية حتى لا تبتعد السياسة عن موضوعها "السياسيّ" وتبقى مرتبطة ارتباطاً مُباشراً بالحدث وصناعة العالم. فهل يُمكن أن نتصوّر مع ذلك، أن طموح **آرندت** تمثل في وضع نظرية سياسية خالصة من المبادئ الفلسفية ومُتحررة بخاصّة من الإرث اليوناني الأفلاطوني، بما أنّها ترى أنّ اهتمام أفلاطون بالسياسة سطحيٌّ وغير حقيقي، وكأنها تريد أن تُجيب عن هذا السؤال: لماذا علينا أو ما الذي يُجبرنا على أن نرث هذه العلاقة الانفصامية بين الفلسفة والسياسية؟

## I – المصادر الفلسفية لمفهوم "السياسة"

تقف **آرندت** بين الكلمتين "الفلسفة" و"السياسة" لتُفرّق بينهما وتفصلهما. لكي نفهم شيئا في السياسة ونقول شيئاً عن السّياسة علينا أن نتحرك مع السياسة، أن نبقى في العالم، لا أن نتعالى ونتجرّد منه كما أراد لنا التقليد اليوناني. ومع ذلك يبدو أن موقف **آرندت** ووقفتها في المنتصف بين الكلمتين تُعبر عن عقل فلسفي استطاع أن يُفكك المفهومين، ويُظهر الحدود الفاصلة بينهما، حتى ترى السياسة

1 Arendt, Hannah, *La tradition cachée,* p. 22.





خالصة من كل فلسفة كما أرادت: *"أريد تناول السياسة بعيون خلوة من كل فلسفة"*[1]. هل هناك شيء تحقق إذن في تاريخ الفلسفة يُمكن أن نُسميه فلسفة سياسية وما موقف **آرندت** منه؟ لا بدّ أن نفهم إن كان الأمر يتعلّق، حقاً، بفلسفة سياسية أم هي فقط مصادر فلسفية لفهم السياسية والتنظير لها؟ علينا أن نجيب عن هذا السؤال: متى تُصبح الفلسفة سياسيّة؟ أي ما ذاك الموضوع أو ما هو الجديد الذي يطرأ على الفلسفة في تفرُدها ويجعلها سياسيةً في نفس الوقت؟ هل تحقق ذلك لدى اليونان؟ أو ما الذي لم يتحقق لدى اليونان، إذا انطلقنا من المبدأ الآرندتي القائل بالتحريف اليوناني للفلسفة؟

هنالك مصدران فلسفيان تعود لهما **آرندت** دائماً لتقابلهما، بُغية تصفية حساباتها مع هذا الذي يُسمى: "فلسفة سياسية". إنهما لحظتان مهمتان حسب **آرندت**، الأولى تاريخية فكرية مع **أفلاطون** والثانية فكرية-تاريخية مع **كانط** استقبلت فيها الفلسفة السياسة.

تُحاول **آرندت** أن تُثبت أنّ الصراع الحقيقي بين الفلسفة والسياسة بدأ بعد موت **سقراط**. هذا ما تكتبه في مراسلتها مع **كارل ياسبرس**. *"منذ أن حاكمت المدينة (la polis) الفيلسوف، بدأ صراع بين الفلسفة والسياسة، أحاول أن أفهمه."*[2]

حتى نفهم مُبررات هذه القراءة الآرندتية علينا أن نفهم كيف أظهرت **آرندت** من خلال صورة الفيلسوف وعلاقته بالسياسة لدى **أفلاطون**، تناقُضات جوهرية، نظراً لغياب مفهوم "التعدد"، وكيف وجدت الحلّ لتجاوز هذه التناقضات لدى **كانط**؟ بين مضادة-الأفلاطونية والكانطية، قد نجد التصور الآرندتي للفلسفة السياسية.

من خلال نصه "مُحاكمة سُقراط" تظهر صورة الفيلسوف من خلال شخصية **سُقراط** ومفهوم **أفلاطون** للفيلسوف بصفته مُعلّما للأخلاق: *"لن أتوقف*

---

1 Was bleibt? Es bleit die Mutteresprache. Entretien télévisé avec Günter Gaus, diffusé sur la seconde chaine de télévision allemande, le 28 octobre 1964, dans le cadre de la série «*Zur Person*». Reproduit dans *Esprit,* juin 1980, N°, sous le titre «*Seule demeure la langue maternelle*» p. 19.

2 ARENDT, Hannah et JASPER, Karl, *La philosophie n'est pas tout innocente*, petite bibliothèque, Paris, Payot, 2006, p. 254.





*عن إظهار ما يبدو لي صحيحاً للآخرين. إذا لم يُمكنني الكلام، سأوضح ذلك بأفعالي."* [1] وفي نص آخر يظهر تعريف أفلاطون للحاكم: *"ليس الملوك والزعماء هم من اختارهم الشعب ولا القدر، ولا أولئك الذين أخذوا السلطة بالقوة أو الحيلة، ولكن أولئك الذين يعرفون كيف يحكمون."* [2] يُؤكد **سقراط** أنّ سر النجاح في أيّ ميدان هو دائما المعرفة، حيث يرى **جون لسيوني** *Jean Luccioni*، أن هذه الفكرة السقراطية توضّح أصل النسق السياسي لدى **أفلاطون**، حيث يُضيف: *"بالنسبة إلى **أفلاطون**، السّياسة تقوم على العلم، أي على معرفة ما هو جوهري"* [3]. وبما أنّ حب العلم هو خاصية الفيلسوف، فالفيلسوف هو بالتالي، الحاكم الصالح.

يظهر تعريف آخر للفيلسوف، يُؤثر على مستقبل الفلسفة بعد ذلك، إلاّ أنهُ تعريف لا يصلح للحاكم بتاتاً. في نص *"المأدبة"*، تُصبح الفلسفة هي الحب والرغبة في الحكمة وليست الحكمة في حدّ ذاتها ويُصبح الفيلسوف من خلال صورة **سُقراط** "مولد الأفكار"، هو الذي "لا يعرف"، أي أن الفيلسوف ليس حكيماً ولا قُدوة، وأنّ الفلسفة مسلكٌ ونهجٌ 'عشقيٌّ' يتّخذه الباحث عن الحكمة. نقرأ في مُحاورة *"المأدبة"*:

*"مَن لم يعِ بعد أنه يفتقد لشيء، لن يرغب في شيء لا يعتقد أنه ينقُصه."* [4]

الفيلسوف في المأدبة لا يُعطي دروساً أخلاقية ولا يريد أن يرشد أحداً، فهل يمكن أن يكون حاكماً؟ كيف يُمكن أن يكون زعيماً من يرفض أن يكون دليلاً؟ هذا ما يجعل الفلسفة في جهة وطموح الحُكم في جهة أخرى. لقد بدأ في محاورة المأدبة ما يُسميه **بيار أدو** Pierre Hadot *القدر التراجيدي والكوميدي للفلسفة*: *"مع **سقراط** المتواجد في "المأدبة"، تأخذ الفلسفة، بشكل نهائي، ايقاعاً ترجيدياً وكوميديا في الوقت نفسه. كوميدي، لأنّ الفيلسوف الحقيقي هو الذي يعرفُ دومًا أنّه لا يعرف، الذي يعرف أنّه ليس حكيماً. هو، إذن، ذلك الذي ليس*

---

1 Platon, *Xénophon, Mémorables*, 5, 4, 5.

2 Ibid., III, 9, 10-11.

3 Luccioni, Jean, *La pensée politique de Platon*, paris, PUF, 1959 p. 152.

4 Platon, *Le banquet*, p. 66.





*حكيماً وليس لا-حكيماً، ليس في مكانه، إنه ليس في عالم اللا-عقلاء وليس في عالم الحُكماء. لا يوجد كُلية في عالم الناس ولا كلية في عالم الآلهة. لا يُمكن تصنيفه، من دون نار ومكان تماماً مثل سقراط وإيروس. وهو كذلك قدرٌ تراجيدي، لأنّ هذا الكائن الغريب معذّب وممزق بسبب الرغبة في بلوغ تلك الحكمة التي يفتقدها ويرغب فيها."* [1] في هذا الوصف الدقيق الذي عرضه **بيار ادو** لفيلسوف المأدبة، يجتاحنا أكثر من سؤال بخُصوص الفيلسوف والفلسفة: هل يُمكن أن يصبح هذا الكائن الغريب الذي ينتمي كلياً إلى عالم الناس حاكماً أو على أقل تقدير، سياسياً؟ هل يُمكن أن تسلك الفلسفة السياسية نفس القدر الكوميدي والتراجيدي الذي سلكته الفلسفة؟

إنّ ما ننتظره من الفلسفة السياسة شيء آخر، غير ما ننتظرهُ من الفلسفة. إنّ الانتقال من الفلسفة إلى الفلسفة السياسية، هو في حدّ ذاته انتقال من مسلك إلى مسلك آخر مُختلف تماماً. عندما نتحدث عن الفلسفة السياسية، فإننا لا نتحدث عن الفلسفة كما يعرضها **أفلاطون** في المأدبة. وإذا تحدثنا عن الفلسفة كما تُعرف في **المأدبة**، فإننا حتماً نتحدث عن موضوع آخر لا علاقة له بالسياسة. هذا أيضاً ما تُحاول تبريره **آرندت** في الحوار التلفزيوني عندما يسألها **غنتر غوس** Gunter Gaus سنة 1964 أي قبل كتابة حياة الفكر وهو يطرح عليها السؤال: *"أين يكمن حسب رأيك، الفرق بين الفلسفة السياسية وبحكم عملك كأستاذة للنظرية السياسية؟"* تُجيب:

"إنّ الفرق يكمن في الشيء ذاته (Die Sache selbst). إنّ عبارة "فلسفة سياسية" التي أتفاداها، تعتبر في حدّ ذاتها مُحمّلة بما فيه الكفاية، بسبب التقاليد. عندما أتناول هذه المواضيع، سواء في الجامعة أو خارجها، أهتم بتوضيح التوتُر الموجود بين الفلسفة والسياسة، أي بعبارة أخرى بين الإنسان باعتباره مُتفلسفا والإنسان باعتباره كائنا فاعلا: هذا التوتر لا يوجد في فلسفة الطبيعة... منذ أفلاطون، لم يعد الأمر ممكناً، لذا فإنّ أغلب الفلاسفة يشعرون بالعداوة اتجاه كل

---

1 Hadot, Pierre, *Qu'est -ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 81.





سياسة، باستثناء البعض من بينهم كانط. عداوة مهمة جداً بالنسبة إلى كل هذا السياق، لأن الأمر لا يتعلق بمسألة شخصية: إنها في جوهر الشيء ذاته، بمعنى أنّ العداوة توجد في المسألة السياسية كما هي... ولا أرغب أن أشارك في هذه العداوة، أريد أن أتناول السياسية إن صحّ التعبير، بعيون خلوة من كل فلسفة"[1].

عندما تُحاول **آرندت** أن تُجيب عن السُؤال: *هل للسياسة من معنى؟* تعود دائماً إلى **أفلاطون**. وتعتبر أنّ الحذر من السياسة الذي ولّد الأحكام المُسبقة ضدها: "*هو نتيجة لتجارب هؤلاء الفلاسفة (**أفلاطون**) من المدينة*"[2]. طبعاً، تعتبر **آرندت** أنّ **أفلاطون** هو المؤسس للفلسفة السياسية، وفي الوقت نفسه تعتبره المسؤول عن استبعاد الاهتمام عن السياسة، نتيجة لتخوفه من حاكم متهوّر وكأنّه تحدث عن السياسة فقط لكي يتخلص منها أو ليُخلص الفيلسوف من شرها: "*إنّ **أفلاطون**، أب الفلسفة السياسية في الغرب، حاول عدة مرات أن يُعارض المدينة ومفهومها للحرية. سعى إلى ذلك بفضل نظرية سياسية لم تُخلق فيها معايير ما هو السياسي انطلاقاً منه ولكن انطلاقاً من الفلسفة*"[3]. عندما تنطلق السياسة من الفلسفة فإنها تتشكلّ حول مفهوم الإنسان لا مفهوم التعدد، وتنتج أنساقاً تحوم حول فكرة مطلقة، تتحوّل هذه الأخيرة في السياسة إلى الحاكم -الديكتاتور، لذلك فإنّ **آرندت** تعتبر أن الفلسفة ليست بريئة أبداً، وتتحمّل جزء كبيراً لما حدث من تفاقم للأنظمة التوتاليتارية في أوربا. هذا ما يتجلّى من خلال مراسلتها مع **كارل ياسبرس** سنة 1951: "*أريد أن أقول إنّ القُدرة الكاملة للإنسان الفردي تجعل من الناس في الجمع أمراً ثانويا. وأشك أنّ الفلسفة ليست بريئة بخصوص ما حدث إلى حدّ الآن (...) حتماً بمعنى أنّ هذه الفلسفة الغربية لم تحمل يوماً مفهوماً للسياسية ولم يكن ممكناً لها أن تحمل ذلك، لأنها تتحدث عن الإنسان الفردي وتعاملت مع التعدد الفعلي بشكل عرضي.*"[4] يُمكن أن نستخلص من خلال اتهام **آرندت**

1 Entretien télévisé avec Günter Gaus, op.cit., p, 19-20.

2 ARENDT, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, Paris, édition du Seuil, p. 72.

3 Ibid, p. 70.

4 ARENDT, Hannah et Jasper, Karl, op.cit., p. 243.





**لأفلاطون** وفلسفته، نُقطتين، إذا استطعنا طرحهما على **آرندت**، ووجدنا الإجابة فيما كتبت، ربّما نتمّكن من الإجابة على السؤال الذي تتركه مُعلّقـا ويستفزنا ونحن نقرأه: هل كان للفلسفة السياسية معنى، في يوم من الأيام؟

النقطة الأولى هي أنّ الفلسفة إذا كانت يونانية، كما قال **هيدغر** فهل كـان يُمكن أن تكون يونانية-سياسية، إذا ما استطاعت أن تتفادى **أفلاطون**؟ الإجابـة نجدها في نص كان يبدو أنّ **آرندت** ستُحاول أن تتفادى فيه كل المآزق الفلسفية والسياسية. في نص *"**هيدغر** في الثمانين"* تتحدث **آرندت** عـن التشـوّه المهـني *déformation professionnelle* الذي أصاب **هيدغر** (وهذا ما تحـدثنا عنـه في الفصل السابق) وأصاب قبله **أفلاطون**، فتقول:

"نحن الذين، نرغب في تشريف المفكرين،...، لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من أن نجد لافتاً للنظر وربما فاضحاً، أن يكون أفلاطون، تماما مثل هيـدغر، عنـدما اهتما بالشؤون الإنسانية، اعتمدا على الطغاة والديكتاتوريين. ربما قد لا يتمثـل السبب في كل مرة في ظروف الحقبة وبشكل أقل في تكوّن قبلي للطبع ولكـن في شيء يُسميه الفرنسيون *une déformation*[α] *professionnelle*، لأنّ هذا الميل نحو الديكتاتورية يوجد تقريباً في كل النظريات وعند كل كبـار المفكـرين تقريبـاً و(**كانط** هو الاستثناء الأكبر)."[1]

من خلال هذا النص، تعترف **آرندت** أنّ هناك شيئاً في الفلسفة المُحترفـة، يجعلها تميل إلى تشجيع الديكتاتورية، وهذا الشيء هو أنّ التعامل العرضـي مـع "التعدد" جعل من السياسية شيئاً ثانوياً. تُشدّد **آرندت** على مسؤولية الفلسفة أمام تفاقُم الديكتاتوريات و"عدم براءتها" منذ **أفلاطون**. إنّ تجاهل السياسـية يعـود لسبب آخر يتمثل في تجاهل الولادة على حساب عشق الموت والبحث عن الخلود. هذا ما تُؤكدُه من خلال قراءتها لمُحاورة *"الفيدون، في خلود النفس"*، حيث تعتبر أنّ الفلسفة احتقرت السياسية عندما اعتبرت الخلود هدفاً لها.

---

α تكتب آرندت الكلمة بالفرنسي في الـنص الأصـلي لـذلك فـنحن نحـتفظ بهـا كذلك.

1 Arendt, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans* in *vie politique*, p. 320.





في نص "حياة الفكر" تعود **آرندت** إلى "*محاورة الفيدون*"، وتطرح الفكرة المرتبطة بما سمته "*الحرب الداخلية بين الفكر والحسّ العام*" قبل أن تعود إلى المُحاورة مرة أخرى في مُحاضرتها الرابعة حول **كانط**. تنتقد **آرندت أفلاطون** الذي قال: "*وحده جسده لازال يسكن المدينة*"، حيث تعتبر أنّ تشاؤم الإغريق من الحياة الذي بدأ مع **سوفوكليس** *Sophocle*، أثّر على **أفلاطون** وعلى مُستقبل الفلسفة: "*إنّ الخير الأسمى يكمن في ألّا نولد.*" إنّنا لا نتجاوز قلق الموت بفضل التفلسف فقط، بل إنّ التفلسف هو أن نتعلم كيف نموت. ومن ثمّ يُمكن أن نقول إنّ **آرندت** وجدت في مُحاورة *الفيدون*، العناصر الفكرية التي أخرجت السياسية من الفلسفة.

يُحاول سُقراط أن يُجيب عن تساؤلات "**كبيس**" المُتعلّقة بمصير النفس، حيث نقرأ ما يلي: "ولكن الذي يتطلب تأكيدا وإقناعا كبيرين يا سقراط، هو أن يكون الأمر على نحو ما تقول. كيف أنّ النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان وكيف أنها تحتفظ بنوع من النشاط والفكر"[1]. لقد أسّست هذه الأفكار المتواجدة في مُحاورة "الفيدون" لما يُسمى بنظرية المعرفة الأفلاطونية، القائمة على البرهان النقلي على خلود النفس المنقول من التعاليم الأورفية وظهور نظرية المعرفة القائمة على فكرة النسق من خلال برهان الأضداد، يقول **سقراط**:

"إذا لم يكن هناك تبادل دائم بين الأشياء التي تظهر إلى الوجود من بعضها إلى بعض، وكأنها تدور دورا دائرياً، بل كان كل النشوء يحصل في خط مستقيم من شيء إلى ضده المواجه له فقط ودون العودة إلى الشيء الآخر، ومن دون اتخاذ الوجهة الأخرى، فانك تجد أنّ كل الأشياء ستكون لها في النهاية الشكل نفسه وستعاني من الحالة نفسها وسيتوقف نشوء الأشياء."[2].

في محاورة "*الفيدون*" ليست النفس خالدةً وحسب، بل هي سابقة للجسد وتبقى بعد فناء الجسد، فالموت هو مجرّد عودة إلى عالم المثل الذي يحمل المعرفة

---

1 أفلاطون، **محاورة الفيدون في خلود النفس**، ترجمة عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1937

2 أفلاطون، **محاورة الفيدون في خلود النفس**، ترجمة عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1937، ص 85-86.





الكاملة الصحيحة، في حين أنّ الحياة تذّكُر فقط من خلال الفكر لما كنا قد نسيناه، حيث تظهر الفلسفة ومهمة التفلسف على أنّها مُحاولة للارتقاء نحو هذا العالم الكُلي الخالص، حتى نصل شيئا فشيئا إلى *"أن نتعلم كيف نموت"*. تقول **آرندت**: *"إنّ الفلسفة تعلم الناس كيف يموتون"*[1] لكي يفضلون الموت، وهي ترى أنّ الفلاسفة جعلوا بعد "محاورة *الفيدون"*، مروراً **بزنون** ووصولا إلى الرومان، من الموت سمواً وغاية. ومن الآكد أنّ الأمر تعزّز لدى الرومان وفي الغرب عموماً، بعد ظهور المسيحية ثم الإسلام في الشرق. نقرأ في المُحاورة:

"وعند النظر إلى نفسها بنفسها، تذهب [الروح] تذهب إلى ما هو خالص وأبدي وخالد ومُتطابق دائما مع نفسه... الاتصال بواقع لا يزال مطابقا لنفسه: هذا هو حال الروح وهو ما يسمى: الفكر"[2].

هنالك مسلكان نخرج بهما من المحاورة: الأول هو أنّ الفلسفة بوصفها منهجا لابدّ أن تتخلص من كل الماديات وكل الحواس (الجسد)، لتبلغ قوة فكرية تجريدية خالصة توصل حقيقتها إلى الكلّية وبالتالي إلى الخلود؛ وأمّا الثاني فهو أنّ كل ما يتعلق بالعالم الفاني وبالشؤون الإنسانية، لا يُعتبر من الأهداف النظرية للفلسفة. تقول **آرندت** في *"حياة الفكر"*:

*"كما لو أنّ الناس يتخلصون في أثناء التفكير، من عالم الأحياء. من خلال كل تاريخ الفلسفة تتأكد فكرة وجود تقارب عميق بين الموت والفلسفة. خلال قرون أردنا من الفلسفة أن تُعلم الناس كيف يموتون."* [3].

تعتبر **آرندت** أنّ كل الفلاسفة تقريباً وحتى **هيدغر**، وجدوا في الموت، غايةً لبلوغ *"الأنا الأصيل"* بما هو تجاوز لما يسمى بالأون «on»:

"جعل **هيدغر**، في كتاب الشباب مثل "**الكينونة والزمان**"، من استباق الموت التجربةَ الحاسمة التي يبلغ بفضلها الإنسان "الانا-الأصيل" ويتحرر من لا-

---

1 ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, *Op Cit.*, p. 44.

2 PLATON, *Phédon*, pp. 209-210.

3 ARENDT, Hannah, *la vie de l'esprit*. 1, *Op. Cit.*, p. 96.





اصالة "الهُم" (Ils)، وهو يعلم جيداً إلى أي حد يعتمد هذا المبدأ على رأي التعدد وهو ما أكدّه **أفلاطون**".[1]

كما يُمكن أن نستنتج أنّ اتفاق هؤلاء الفلاسفة من **أفلاطون** إلى **هيدغر** على الانتصار للموت، هو الذي يضعهم كذلك في قائمة "المحترفين" الذين يبتعدون عن الجسد ويبتعدون خاصّة عمّا يربط الجسد بهذا العالم الدنيوي، أي المدينة وشؤونها السياسية. لدى **آرندت** النتيجة واضحة: عندما احتقرت الفلسفة الجسد وانتصرت إلى الموت، احتقرت السياسة والعالم وأضاعته. عليها أن تنتصر إلى الولادة حتى تعود إلى السياسة وتسترجع العالم. لكن **آرندت** لا تنسى أنّ "الفلسفة لا يمكن إلاّ أن تكون يونانية" هذا ما تعلمتُه على يد أستاذها **هيدغر**، وهذا ما يُعقّد من مهمة **آرندت** في إمكانية تحقق شيء اسْمُهُ "فلسفة سياسية". هل يُمكن تصوّر جديد للفلسفة يُناسب اقترانها بالسياسة. تبحث **آرندت** عن آفاق هذه الفلسفة عندما تعود إلى "أستاذها-الاستثناء" الذي أصبح يُمثل في نظرها الاستثناء داخل تاريخ الفلسفة وفي أكثر من مُناسبة، حيث تمّكن من شيء ربّما يُمكن أن تُسميه أخيراً بالفلسفة السياسية.

## • التحوّل الكانطي: السياسة بوصفها مشكلا فلسفياً:

تعتبر **آرندت** أنّ الفلسفة السياسية **لكانط** تتجلى بشكل كبير في كتاب *"نقد ملكة الحكم"* حيث تظهر الفكرة المُتعلقة بالفكر الموسّع *(la) pensée élargie* التي ربطتها **آرندت** بالفيلسوف المُتسّكع كما لاحظنا ذلك في الفصل السابق، فتقول:

"إنّ الجزء الأول من كتاب "ملكة الحكم"، يُمثل في الحقيقة **الفلسفة السياسية** ونادراً ما تُشير الأعمال حول **كانط** إلى هذا الأمر. من جهة أخرى، يبدو فيما أقدّر، أنه من بين أهمّ كتابات **كانط** السياسية، ذلك أنّ **كانط** يعطي لمفهوم "الحكم" وزنا أكبر من "العقل العملي". في كتاب "نقد ملكة الحكم"، توضف الحرية بأنّها خاصية القدرة على التخيُّل وليس على قوة الإرادة. كما أنّ قوة التخيل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه الطريقة على التفكير الموّسع الذي يُمثل الفكر السياسي

1 *Ibid*, p. 97.





بامتياز، لأنها تسمح لنا بالتفكير من خلال وضعنا في مكان الآخرين."[1]

إنّ هذا النص مُهم، لأنه يتحدث عن وجود "فلسفة سياسية" **لكانط** والسؤال هو إذا كانت **لكانط** فلسفة سياسية، فأيّ معنى تأخذه الفلسفة السياسية، لأنّ الفلسفة السياسية تعتبر إلى حد الآن تناقضاً ومأزقاً فلسفيّاً لا يُمكن تجاوزه حسب **آرندت**. ماذا حقّق **كانط** داخل الفلسفة أو داخل السياسية؟ وأين يكمن الاستثناء الكانطي؟

هنالك علاقة تلازمية بين الاستثناء الذي مثّله **كانط** وفكرة عدم مُعاناته من التشوّه المهنيّ. ذلك أنّ **كانط** على خلاف باقي الفلاسفة المحترفين، قد تخلصّ من العناصر الأفلاطونية، اللا-سياسية للفلسفة وذلك لسببين اثنين، الأول هو العودة إلى الحواس والجسد والثاني يتمثل في نزول الفيلسوف من برجه العالي، من قمره وعودته إلى الناس من خلال تواضعه أمام الشعب.

يقول **كانط** في مقدمة كتابه" نقد العقل الخالص": "إنّ عصرنا هو عصر النقد، الذي لا بدّ أن يخضع له الجميع. الدين (...) والتشريع يرغبان في الهروب،...، ولا يمكن أن يطمع في هذا التقدير الذي يمنحُه العقل إلاّ من دعمّ فحصه الحر والعام."[2]

قد أصبح النقد شعار العصر الذي لا بدّ أن يخضع له الجميع بما فيها الفلسفة والدين والمعرفة والعقل. مع **كانط**، لن تتحقّق المعرفة الحقيقية إلاّ بلقاء العقل*vernunft* بالفاهمة *verstand* وبالتالي فإنّ للحواس دوراً مُهمّاً في تكوين المعرفة، حيث سُمي كتاب "*نقد العقل النظري*" بكتاب "الدفاع عن الحواس". هذا هو أوّل "نقد" بدأ به **كانط** لأستاذه **أفلاطون**، حيث أعاد الجسد وأصبح له دور في عملية المعرفة. لن يتوقف **كانط** عند هذا النقد، بل تقول **آرندت** أنه "*اكتشف "فضيحة العقل"، بمعنى أننا لم نُضَلّل بالتقاليد والسلطة فقط ولكن ضلّلتنا ملكة العقل نفسها*"[3]. ترى **آرندت** في نص "حياة الفكر" أن **كانط** لم يكتف بتوضيح حدود العقل النظري، بل جعل من ملكة الحكم جزء من العقل:

---

1 ARENDT, Hannah, *La crise de la culture,* op.cit., pp. 280-281.

2 KANT, Emmanuel, *critique de la raison pure*, p. 6.

3 ARENDT, Hannah, *Juger,* op.cit., p. 57





"يعتبر **كانط** الأول من بين كبار الفلاسفة[1] والأخير كذلك الـذي اعتبر "الحكم" من الأنشطة العقلية الأساسية".

عند قراءتنا لهذه الجملة من نص *"أنشطة العقل"*، ينتابنا شيء من الحيرة أمام موقف **آرندت** من **روسو** لأننا نقرأ لدى **روسو**:

"إني أبحث عبثاً لدى الكائن الحسي المحض، عن هذه القوة الذكية التي تُركب ثم تُفصّل. لا يُمكنني إيجادها في طبيعته. (...) هذه الأفكار المقارنة، أكبر، أصغر، تماما مثل الأفكار الرقمية للواحد، أثنان، الخ،. ليست في الحقيقة عبارة عن أحاسيس، رغم أنّ فكري لا يصنعها إلاّ بمناسبة أحاسيسي"[2].

إنّ الفيلسوف الذي حقّق اليقظة السياسية **لكانط** هو **روسو** وهـذا بـاعتراف **كانط** نفسه، وعندما نعود إلى نص **روسو** *"إميل، حول التربية"* الـذي ظهر سنة 1762، نكتشف كيف أدخل **روسو** مفهوم الحكم إلى أنشطة الفكر الذي لم يظهر في نص *"نقد ملكة الحكم"* إلاّ في آخر أيام **كانط** أي ثلاثين سنة بعد ظهوره في *"إميل"*. ولا يُمكن أن يكون **كانط** هو الأوّل ولا الأخير كذلك من بين كبار الفلاسفة، الذين اعتبروا الحكم من أنشطة الفكر، إلاّ إذا كانت **آرندت** تعتبر أنّ **روسو** ليس من كبار الفلاسفة؟ هل تجاهلت **آرندت** مصادر **كانط**؟ أم تجاهلت **روسو**؟ ألا يُعتبر **روسو** مصدرا مهماً **لكانط**؟ يُمكن أنّ يُفسّر الأمر بأنّ النصوص التي تركتها **آرندت** تتعلّق بالُمحاضرات حول **كانط**، هي دروس قدّمتها **آرندت** أمام طلبتها في *New school for social Research* في الثلاثي الأول من سنة 1970، وعليه فإنّ القدر لم يسمح **لآرندت** بكتابة الجزء الثالث من ثلاثية "حياة الفكر" التي كانت ستعنون بالحكم، ولا نظنّ لحظتها أنّ **آرندت** كانت لتتجاهل **روسو** في كتابها، نقول هذا مع كثير من التحفظ، اللهمّ إلاّ إذا كان هناك شيء آخر يُمكن أن نسميه مُشكل **آرندت** مع **روسو** بدأ مع مفهوم الإرادة العامّة وانتهى بمفهوم الحكم **لكانط**.

ما تُحاول أن تؤكد عليه **آرندت** في نص *"حياة الفكر"*، تقول نتائجه في نص

1 ARENDT, Hannah, *la vie de l'esprit 1*, Op. Cit., p. 112.

2 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile* In CASSIRER, Ernest, *le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Editions Pluriel, 2012, p. 54.





محاضرتها الرابعة حول **كانط**. إذ تُوضح في النص الأول المعنون بـ *"أنشطة العقل activités mentales"* أنّ "ملكة الحُكم" تتجاوز، أو تأتي بعد السؤال الكانطي الأخير: ماذا علي أن أفعل؟ «*Que dois-je faire?*». إنّ هذا السؤال الأخير يتعلق بالأخلاق، أما الحكم فيتجاوز المسألة الأخلاقية وبالتالي يتجاوز هذا السؤال. لذلك لم يتوقف **كانط** عند "نقد العقل العملي" وكتب بعدها "نقد ملكة الحكم"، ولهذا أيضا تعتبر **آرندت** أنّ هذا الكتاب الأخير، هو ما يُمثل الفلسفة السياسية **لكانط** وليس "نقد العقل العملي" على خلاف ما يقوله الكثير من النقاد. هذا ما تُفسّره **آرندت** من خلال ما تسميه بوجهة نظر المتفرج *point de vue du spectateur* في النص التالي:

"في النصوص والدراسات المكتوبة في فترة متقدّمة من حياته، فإنّ وجهة نظر المتفرج، لم تُحدّد بالحتميات المُطلقة للعقل العملي، أي من خلال الإجابة التي يُقدمها العقل للسؤال "ماذا عليّ أن أفعل؟". هذه الإجابة أخلاقية وتتعلق بالفرد كما هو وفي كامل استقلاليته العقلية. انطلاقاً من هذا وعلى نطاق أخلاقي وعملي، لا يُمكن أن يُطالب بحق التمرد. ومع ذلك هذا الفرد نفسه حتى لو كان مُجرّد متفرج ولم يكُ فاعلاً، يكون لديه الحق أن يحكم ويُصادر قرارا ما، من دون إمكانية الطعن في الثورة الفرنسية."[1]

إنّ "الثورة الفرنسية" قدّمت لنا الفرصة لتحقيق تجربة حُكم حقيقية. وحفزّت **كانط** على اقحام الفرع الثالث للعقل بعد العقل النظري والعملي. لذلك يعتبرّ فيلسوف النقد هذه الثورة" *ظاهرة في تاريخ الإنسانية لا يُمكن أن تُنسى*". ولعلّ ما يُمكن أن ننتبه إليه في هذه الجملة الأخيرة هو أنّ الحكم يُصبح، بفضل الحدث جزءا من الفكر، وبالتالي فإنّ هذا الأمر يُعزز الطرح الآرندتي القائل بدور الحدث في صناعة الفكر. هناك فكر من أجل الحدث وهناك أيضاً حدثٌ من أجل الفكر*.

---

1 Arendt, Hannah, *la vie de l'esprit 1*, op. cit., PP. 112-113.

* ولنا في الثورات العربية حدث جديد يحتاج إلى فكر وقد ينتج فكرا عربياً يناسب هذا الحدث بكل ما ترتب عليه من تحوّلات سياسية واجتماعية واقتصادية. وعدم ظهور فكر عربي بمستوى هذه التحولات هو دليل على تأخر المنظومة الفكرية العربية في خلق الأفكار لاستخلاص الدروس المناسبة وإيجاد الحلول المناسبة وكذلك لمسايرة الجانب الاعجازي في هذه الثورات.





في المُحاضرة الخامسة حول **كانط**، تنطلق **آرندت** من هذا الاعتراف البيوغرافي **لكانط**:

"أشعر بالتعطش الكامل للمعرفة، بالراحة بعد كل تقدّم مُحقق، لقد مّر وقت كنت اعتقد أن هذا ما يصنع الشرف وكنت أحتقر الشعب الجاهل لكل شيء، إلاّ أنّ **روسو** غيّر ظني هذا. واندثر هذا التفوّق الوهمي. إني أتعلم احترام الناس وأجدني أقل أهمية من بقية العمال، إذا لم أدرك أنّ هذه الدراسة يُمكن أن تقدم للآخرين، قيمة تتمثل فيما يلي: إبراز حقوق البشرية."[1] تُشير **آرندت** إلى أنّ مكان الفيلسوف قد تغيّر مع **كانط**، حيث انتبه **كانط** مُبكرا، (بفضل **روسو**) إلى أنّ للفيلسوف دورا بسيطا وسط الناس، ومن ثمّ تقارن بين **أفلاطون** و**كانط** وتقول إنّ" الفيلسوف ظلّ مع **كانط**، إنسانا، مثلي ومثلكم، يعيش مع أمثاله من الناس وليس مع أقرانه الفلاسفة"[2]. تعتبر **آرندت** أنّ **كانط** يتفق مع **أرسطو** ضد **أفلاطون** لاعتبار أنّه "على الفيلسوف ألاّ يكون حاكماً، ولكن على الحُكام أن يستمعوا إلى الفلاسفة. لكنه ليس من رأي **أرسطو** في أنّ نمط الحياة الفلسفي أكثر تميُزاً من نمط الحياة السياسي"[3].

يمثّل **كانط** تحوّلاً في تاريخ علاقة الفلسفة بالسياسة، وليس هذا لأنه أول فيلسوف سياسي، ولا لأنه أبدع في الفلسفة السياسية، ولكن فقط لأنه جعل من السياسة موضوعاً للفلسفة، أي مسألة فلسفية وهذا ما يقوله **إريك فايل** Eric Weil:

*"ليس التفكير السياسي الذي يُميّز الفلسفة الكانطية. إنها هذه الفلسفة التي لا توصلنا إلى مُشكلات سياسية ولكن توصلنا إلى مشكلة السياسة"*[4].

تستشهد **آرندت** كثيرا **بإريك فايل** Eric Weil من خلال كتابه "**مسائل كانطية**": "تتوقف السياسة على أن تكون مصدر اهتمام الفلاسفة، تُصبح مثل التاريخ تماماً، مُشكلاً فلسفياً"[5].

---

1 KANT, Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, Vrin, 1980, p. 66.

2 ARENDT, Hannah, *Juger, Op. Ci.*, p. 52

3 *Ibid,* p. 53.

4 WEIL, Eric, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1970, p. 111.

5 *Ibid*, pp. 140-141.





لم تعُد السياسة مع **كانط** تُمثل مشكلا مقلقاً للفلاسفة، أي لم تعُد تبحث عن الشكل الذي وصفه **باسكال** حيث يحاول الفلاسفة وضع قوانين يُنظمون بها حياة الجهلة من الناس (ملجأ المجانين). مع عودة الفيلسوف إلى الشعب، توقف الشعب على أن يكون مصدر تهديد للفيلسوف. لم يعُد الأمر يتعلق بتأسيس فلسفة سياسية انطلاقاً من التقليد الأفلاطوني و لم يعُد الأمر يتعلق بتأسيس فلسفة سياسية، أساساً. باختصار لم تعُد نيّة **كانط** تكمنُ في وضع "فلسفة سياسية تتناول علاقة الفلسفة بالسياسة، بل أصبح الأمر يتعلق حقاً وجدياً ومن دون أي تمويه، بطرح مشكل سياسي على الفلسفة".

يبدو أنّ **آرندت** وجدت لدى **كانط** منفذاً ومخرجاً جديداً لمأزق "الفلسفة السياسية"، لكنها في الوقت نفسه تُحاول أن تُشير إلى أنّ التحوّل الكانطي في علاقة الفيلسوف بالسياسة، قد غطّته شمسٌ أخرى تتمثل في "فلسفة التاريخ". بهذا تبدأ مُحاضرتها الأولى حول **كانط**، حيث تطرح مُشكل التاريخ وفلسفة التاريخ من جهة ما هي مُنافس للفلسفة السياسية. يُمكن أن نفهم الأمر أكثر عندما نعود إلى نص **إريك فايل** الذي تستلهمُ منهُ **آرندت** أفكارها وتُشاركُه في أطروحته.

يقول **إيريك فايل**: "لم يكن الأمر صدفة أنْ يطرح **كانط** مسألة التاريخ، قبل أن يهتم بالسياسة. في الواقع، إذا كان لا بدّ للغاية الأخلاقية أن تُؤثر في العالم، إن كان لا بدّ أن تُنتج، إذا أرادت أن تُنتج آثارها في الواقع المحسوس، فلا بدّ أن يُفهم هذا الواقع كشيء ذا معنى، ولا يُمكن أن تكون كذلك إلاّ من خلال مستقبلها"[1].

في الحقيقة، ما يتجلى بوضوح لدى **كانط**، هو أنّ المسألة السياسية لم تطرح انطلاقاً من الأخلاق، أي من خلال ما يتمناه المرء وما يرغب فيه، ذلك أنه في المرحلة الأخلاقية لم تُطرح مشكلة الظروف التاريخية التي يجد فيها المرء نفسه، والتي تدفعه إلى التصرف بهذا الشكل أو ذاك. وهذا يعني أنّ المسألة التاريخية والإيمان بمعنى التاريخ هو الذي سيدفع بالتفكير في المسألة السياسية. ما يقوله **فايل** هو أنّ الفلسفة السياسية أو الاهتمام بالسياسة ظهر كردة فعل مباشرة لاهتمام **كانط** بالتاريخ، حيث أنّ أول نص حول السياسة حمل اسم: "*فكرة حول تاريخ*

---

1 *Ibid*, p. 115





*عالمي من وجهة نظر كسموبولتية*". لذلك لم تتجلّ الفلسفة السياسية بشكل صريح لدى **كانط**، حيث بقيت في فلسفة التاريخ، أو في جزء من فلسفة التاريخ أو هي نفسها فلسفة التاريخ. هذه هي النُقطة التي سوف تتوقف عندها **آرندت**، لتثير بها انتباهنا إلى اختفاء الفلسفة السياسية وراء فلسفة التاريخ في كل الفترة الحديثة بشكل عام.

إذا سبق لنا وأن قلنا (في الفصل الفائت) إن *الأزمنة السوداء* ما هي في نظر **آرندت** سوى فشل للتنوير*Aufklärung*، فإنّ المقابلة تأخذ الآن معنى آخر من خلال مقارنة الفلسفة السياسية بفلسفة التاريخ.

تقول **آرندت**: "*إنّ كانط، تماماً مثل كثيرين قبله استبدل الفلسفة السياسية بفلسفة التاريخ*"[1]. وما يهُم **كانط** في الأخير ليس التاريخ، بقدر ما يتعلّق الأمر بالمستقبل والتطور. بما أنّ التنوير مشروع تاريخي لا يحمل فكرة سياسية حول مفهوم العالم ولكنّه مُحمّل بفكرة مُستقبل الإنسانية. وعندما نتحدث عن مستقبل الإنسانية، فإننا نكون في فلسفة التاريخ لا في الفلسفة السياسية. إنّ الإنسان بالنسبة إلى **كانط** كما تقول لنا **آرندت**: "*هو في الفلسفة العملية* ***لكانط***، *كائن مشرِّعٌ* *un être législatif* *لأنه خاضع لتمثّلات القانون. فلا يجب أن يخضع للقانون الخارجي (ما يجعل منه وسيلة وليس هدفاً): عليه أن يكون في الوقت نفسه مُشرعاً وذاتاً. إن الذات الأخلاقية تصنع قانونها بنفسها*"[2]. إنّ هذا الكائن المشرّع هو بطل التنوير وهو موضوعه وما يجب أن يتحلى به أولا، هو الاستعمال العام للعقل، حيث رأينا كيف وجدت **آرندت** أنّ **كانط** قد خطى خطوة أكثر أهمية من **سبينوزا** عندما تجاوز "الحرية الفلسفية" بواسطة حرية "الاستعمال العام للعقل". ومع ذلك لا يُمكن أن نقول إن التنوير مشروع سياسي يدخل داخل نطاق الفلسفة السياسية. هذه هي المفارقة الموجودة في الطرح الكانطي الذي تنتقدُهُ **آرندت** وترى من خلاله حدودَ المشروع السياسي للفكر التنويري. هناك بُعد سياسي يُعوز التنوير. يقول **إيريك فايل** وهو ينتقد مشروع الـ *Aufklärung* *لدى* ***كانط***:

---

1 ARENDT, Hannah, *Juger,* op.cit., p. 23.

2 *Ibid*, p. 22.





*"في القانون وليس في الواقع للأسف، زمن العنف والأسياد قد ولّى: الإنسان المُفكر يعلم أنه حر ويُريد أن يتعرّف إلى حريته في المؤسسات السياسية، ولكنه لا يجهل أنّ الناس ليسوا جميعاً مفكرين... إن مبدأ الكلّية ليس متفق عليه كلّياً، على أنه المبدأ الأخلاقي الوحيد للحياة السياسية والمبدأ الوحيد الذي يُعطي معنى للتاريخ: إنّ مصالح الأقوياء وعنف المضطهدين يتطلبان من الفكر أن يُواصل عمله"* [1]. لقد وجد طموح **كانط** الأرضية القانونية، و لم يجد الأرضية الواقعية والسياسية. هذا ما يستنتجه كلٌّ من **فايل** و**آرندت** ولذلك بقي التنوير مشروعاً طوباوياً لا-سياسياً، لن يتحقق عملياً، والحال أنّ ما يُخرج الناس من الأزمنة الظلماء إنّما هو السياسة التي تعتمد على الفعل. هذا ما يُفسّر لنا لماذا عادت **آرندت** عندما كتبت نصها حول "الأزمنة الظلماء" إلى مُفكر آخر من عصر التنوير هو **لسينغ**، و لم تعد إلى **كانط**.

ما يمكن استنتاجُه من قراءة **آرندت** لمصادر الفلسفة السياسية منذ **أفلاطون**، هو وجود تراث قد تشكّل و لم ينته تأثيره على الفلسفة السياسية إلى اليوم. لذلك فعلاقة الفلسفة بالسياسة تبقى مُتأزّمة، وبالتالي فإنّ أي تفكير في مُستقبل الفلسفة السياسية هو تفكير في علاقة الفلسفة بالسياسة.

في مُحاضرتها حول **كانط**، تستشهدُ آرندت بعبارة **روبرت كومينغ** Robert Cumming: *"إنّ موضوع الفلسفة السياسية الحديثة، ليس المدينة وسياستها ولكن العلاقة بين الفلسفة والسياسة"* [2]. وتُضيف إلى ذلك أنّ هذه العلاقة تصدق على كلّ عصر وليس على الحداثة وحسب. ما تُريد **آرندت** أن ننتهي إليه هو أنّ المهمّة الأولى التي تستحقُ اليوم أن تكون هدف الفلسفة السياسية، بما فيه عملها هي نفسُه، إنّما تقوم على تجاوز هذا التراث.

إنّ إرث الفلسفة السياسية قد تأسّس من خلال موقف الفيلسوف من السياسية. ولا يُمكن أن نتجاوز هذا الإرث إلاّ إذا وجدنا الموقع المناسب الذي يشغله الفيلسوف في اتجاه السياسة. فهل تحتاجُ السياسة إلى تدخل الفيلسوف؟ وإلى أيّ حد يُمكن أن يتدخل الفيلسوف في الحياة السياسية، من دون أن يفقد خصوصيته؟

---

1 Weil, Eric, *Problèmes kantiens*, op.cit., p. 120.

2 Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, p. 22.





- **فشل البداية الثانية:**

يقول **جاك رونسيار** [1] Jacques Rancièreبأنّه لا أحد يحتاج إلى الفلسفة، ولا أحد يطلبُ منها المُساعدة، وإنّ رجال السياسة لا يلجؤون إلى الفلاسفة. ماذا يُمكن أن تُقدّم الفلسفة للسياسية اليوم؟ أو ماذا يُمكن أن تُقدّم الفلسفة السياسية اليوم؟ وإذا كان الأمر مُختلفاً، فلنسأل، ماذا يُمكن أن تُقدّم السياسة للفلسفة اليوم؟

- **فشل الفلسفة بوصفها بديلا للسياسة:**

يرى **جاك رونسيار**، ألاّ أحد ينكُر أنّ الفلسفة اهتمت دائماً بالسياسية، فكلّ مواضيع الإتيقا والأخلاق والجمال كان لها أثر على الحياة العامّة والشؤون السياسية، لكنه يُقاسم **آرندت** الفكرة التي مفادُها أنّ السياسة لم تجد مكاناً طبيعياً داخل الفلسفة. يقول في نص "سوء الفهم" (*la mésentente*)[2]* "*إنه ليس ثمة دليل على أنّ الفلسفة السياسية فرع طبيعي من شجرة الفلسفة...*" [3] ويُضيف: "*إنّ اللقاء الأول بين*

---

1 جاك رونسيار (1940 بالجزائر)، فيلسوف وأستاذ متميّز بجامعة باريس 8، هو تلميذ الفيلسوف **لويس آلتسير**، كتب رسالة الدكتوراه تحت عنوان: "ليلة البرلتاريون" La nuit des prolétaires

* إن المبدأ الذي تنطلقُ منه **حنة آرندت** في فهمها وتعريفها للسياسية، والذي تختلفُ فيه مع مجموعة كبيرة من مُعاصريها، تقوله في هذه العِبارة: "إنّ سبب وجود السياسة، هو الحرية." في حين يرى المُفكر **جاك رونسيار** أنّ سبب وجودها هو احلال المساواة أو بالأصّح ما يُسميه بالتوزيع العادل للحصص المُشتركة حيث يقول: "السياسة تبدأ حقاً، عندما نتوقف عن احلال التوازن بين الأرباح والخسائر، ونهتم بتوزيع الحصص المشتركة." من الواضح أنّ كلا من **آرندت** و**رونسيار** يبدآن بنص **أرسطو** في تعريفه للسياسة: "يوجد الكلام ليُعبر عن المُفيد والضار، الحق والباطل (...) إنّ الإنسان هو الوحيد من يمتلك الإحساس بالخير والشر، بالحق والباطل. في حين أنّ اجتماع هذه العناصر هو ما يصنع العائلة والمدينة." لكنهما لا يربطان السياسة بنفس النشاط أي لا يقرآن جملته: "الاحساس بالخير والشر" بنفس الشكل. يجد **رونسيار** هذا الإحساس من خلال التوزيع العادل للحصص في حين تراه **آرندت** في الحرية اي المُشاركة السياسية لذلك يتضح لنا جلياً لماذا يُعتبر ظهور فضاء الظهور في حد ذاته هدفا للسياسة لدى **آرندت** وكيف أنها عُرفت أكثر ما عُرفت بدفاعها وحُبها لفكرة العالم.

3 Rancière, Jacques, *La Mésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 10.





*الفلسفة والسياسة هو لقاء البديل: إمّا سياسة السياسيين أو سياسة الفلاسفة."* حيث يستشهد **رونسيار** بمقولة **أفلاطون** الذي يعتبر أنّ **سُقراط** هو: *"من مارس فن السياسة الحقيقي."* [1] إذا كانت **آرندت** انطلقت من خلال أزمة أفلاطون مع المدينة لتوّضح عدم مصداقية اهتمامه بالسياسة وأن هذه الأزمة أثّرت على علاقة الفلسفة بالسياسة، فإنّ **رونسيار** يعتبر أنّ المُشكل يكمن في أن الفلاسفة نصبّوا أنفسهم عارفين بل أعرف من السياسيين وأن الفيلسوف يستطيع امتهان السياسة بشكل أفضل من رجل السياسة. لكن المُشكل الذي يبقى دائماً مطروحاً من **أفلاطون** إلى **رونسيار** في علاقة الفيلسوف بالفلسفة هو أنّ الفيلسوف عندما يذهب إلى السياسة إماّ أن يكون سياسياً سيئا وإماّ فيلسوفاً سيئا، وهذا ما تحقق من خلال تجربة الفيلسوف الفرنسي **لويس آلتسير** عندما أصبح عُضوا مُؤثراً في الحزب الشيوعي الفرنسي.

في نصه" *درس آلتسير*"، يُقدّم **رونسيار** أستاذه الفيلسوف **لويس آلتسير** Louis Althusser على أنّه تحقيق للفيلسوف-السياسي، أي تحقّق للفلسفة بوصفها سياسة وللسياسة بوصفها فلسفة. إذا كانت أزمة الفلسفة السياسية ترجع إلى أنّ الفلسفة نست السياسة عن نيّة أو عن سوء نيّة، خلال تاريخها الطويل، فإنّ **رونسيار** يجد في أستاذه **آلتسير** العودة من هذا النسيان. فالفيلسوف لا يعود إلى السياسة وحسب، بل يصير سياسياً. وهذا ما يُعتبر في حدّ ذاته اتفاقا واختلافا مع الطرح الآرندتي في الآن نفسه، لنقرأ هذا النص:

"الآلتوريسيزم لم تكن له آثار سياسية منتشرة النطاق وحسب، لقد ساهم في عمليات سياسية مُحدّدة داخل اتحاد الطلبة الشيوعيون: قلب النظام، استرجاعه، خلق انشقاقات، انقسامات. اثناء ماي 68... حمل الطلبة النصوص "التنظيرية" من أجل إصلاح النظام في الجامعة"[2].

يعتبر **رونسير** أنه لم تعد للفسفة مع **آلتسير** وظيفة سياسية وحسب، بل أصبحت ضرورة سياسية وأصبح *"التيوروسيزم"* إيديولوجية مُؤثرة وفعّالة على

1 PLATON, *Gorgias*, 521 d, In RANCIERE, Jacques, op.cit., p. 10.

2 RANCIERE, Jacques, *la leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p. 57.





مُستوى الحزب، بل صار الفيلسوف إلى الحاكم بالمعنى الأفلاطوني. إنّ السؤال الذي تضعنا أمامه تجربة **آلتسير** هو إلى أيّ حد يُمكن أن تقترب *"الثيوريا"* من *"البركسيس"*؟

يُعتبر **آلتسير** ذُروةَ تداخل الفلسفي والسياسي. لقد حقّق من خلال نصه: *"لينين والفلسفة"* ***Lénine et la philosophie*** تقارباً وتشابكاً بين السياسي والفلسفي، ذلك انّه قربّ بين صراع الطبقات والعلوم النظرية وبين العلوم النظرية وصراع الطبقات، وهذا ما ساهم في خلق انتفاضة طلبة الحزب الشيوعي في ماي 1968. فقد حمل الطلبة نصوص **آلتسير** وهذا ما جعل منه فاعلاً سياسيا.

النتيجة التي ينتهي إليها **رونسيار** هي أّن الفلسفة بوصفها نظرية تكون في نفس مُستوى السياسة التي تُمثل الفعل، في المُستوى نفسه بمعنى أنّها لا تُصبح أهم ولا أشمل ولا أوسع ولا أعلى من السياسة ولا تقول أكثر مما تقوله ولكنها في الوقت نفسه، تفعل بقدر ما تفعلُ السياسة وتتدخل في الأحداث بقدر ما تتدخل السياسة. ما كسبه الفيلسوف على مُستوى الفعل فقدهُ على مُستوى الشمولية والكونية والتعالي. تُصبح الفلسفة عبارة عن خطاب سياسي مُرتبط باللحظة السياسية وليس خطاباً كلّيا شمولياً بنفس معنى *الثيوريا*. من هذا المنظور يقول **رونسيار**، إنّ الفلسفة قد دخلت إلى الصف وتواضعت أمام السياسة وأصبحت في خدمتها.

من هنا يظهر فشل التجنّد للحزب وللخطاب السياسي حيث كان تعيّن على **آلتسير** كما يقول **رونسيار**: *"الدفاع عن مواقف الحزب، لا لأنها صحيحة ولكن فقط لأنها للحزب. الدفاع عنها من دون إثباتها والتثّبت فيها وحتى من دون التأسيس لها نظريًا*[1]." لقد فقدت الفلسفة أهم خصائصها، فقدت المسافة التي تسمح لها بقراءة الحدث، ذلك أنّ النظرية السياسية لا تُصنع في نفس اللحظة التي تُكتب فيها الشعارات الحزبية: "معايير الحقيقة النظرية تختلف عن معايير قوانين الحزب."[2]

---

1 *Ibid*, p. 58.
2 *Ibid*, p. 65.





ما تناوله **رونسيار** من خلال نموذج **آلتسير**، يُثبت لنا أن الفلسفة السياسية تحققت فعلا في فكر **آلتسير**، وأنّها في الوقت نفسه فشلت عندما تجنّد الفيلسوف للسياسة. فالفلسفة يُمكن أن تتفكّر السياسة ولا يُمكن أن تكون في خدمتها. ما حدث مع **آلتسير** لا يُعتبر أمراً مُبتدعاً لأنّ الفيلسوف بقي يعرض نفسه بديلا، تماماً كما حدث سابقاً في الفلسفة اليونانية، أي عندما تموقع بشكل خاطئ حيال السياسة.

لقد اتخذ الفيلسوف منذ بداية تاريخ الفلسفة السياسة، موقعاً غير مناسب في حيال السياسة. فالموقع الأول يعكس حالة من احتقار الفيلسوف للسياسة، حالةً تُحاول **آرندت** أن ترفع عنها الستار من خلال عودتها إلى **أفلاطون** وانتقادها للإرث الفلسفي السياسي. وبالإضافة إلى ذلك، هناك موقع البديل الذي يكشف عنه **رونسيار**، من خلال عودته إلى أستاذه **آلتسير**. خارج الموقعين، موقع المحتقر وموقع البديل، لا بد للفلسفة اليوم من أن تجد المكان المناسب الذي تتخذه حيال السياسة. فما هو المكان الذي يُناسب الفيلسوف اتجاه السياسة، دون أن يتعالى عليها ودون أن ينساها بالضرورة؟

## ● الفكر السياسي فيما بين "الماضي والمستقبل":

في نص *"فيما بين الماضي والمستقبل"* تطرح **آرندت** إمكانية وجود فكرٍ سياسي وفلسفة سياسية في اللحظة التي يُقطع فيها حبل تقاليد الفلسفة السياسية. الحبل الذي بدأ **بأفلاطون وأرسطو** وانتهى تقريبا مع النظريات السياسية **لكارل ماركس**. تحاول **آرندت** أن تُحدّد من خلال لحظتي البداية والنهاية، علاقة الفلسفة بالسياسية ووظيفة الفيلسوف داخل الفلسفة السياسية، فتقول:

"إنّ الفلسفة السياسية تعني ضمنياً، موقف الفيلسوف اتجاه السياسة، بدأ ميراثها، عندما تحوّلت الفلسفة عن السياسة، ثمّ عادت لتفرض معاييرها على الشؤون الإنسانية، ونهايتها تحدثُ عندما يتحوّل الفيلسوف عن الفلسفة حتى "يُحققّها" في السياسة"[1]، وكأنّ الفلسفة السياسية عرفت بدايتين خاطئتين بالنسبة إلى **آرندت**، تكون الفلسفة السياسية مُمكنة إذا خرجت عن الإرث الأفلاطوني

---

1 Arendt, Hannah, la crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972, pp. 28-29.





وعن تأثيرات الماركسية كذلك، وهذا ما تُحاول طرحه في مقالتها المعنونة: التراث والعصر الحديث"، حيث تُوضّح في هذه المقالة، كيف أنّ **ماركس** لم يقطع حبل هذا الميراث اليوناني، بل بدأه من جديد، من خلال عرضه لمجموعة من الأطروحات، وبخاصّة تلك المتعلقة منها بنهاية الدولة، فتقول إنّ: "*هذه الأطروحات، حتى لو كانت مجرّد توقعات، إنّما تُمثل النموذج الماركسي لأفضل مُجتمع، وهي ليست طوباوية، ولكنها تعيد إنتاج خاصية الدولة-المدينة في أثينا التي كانت النموذج لكل من أفلاطون وأرسطو، وبالتالي الأساس الذي بُني عليه كلّ ميراثنا.*"[1]

ما تُحاول أن تؤكده **آرندت** من خلال مقالتها، هو أنّ الماركسية ما هي إلاّ بداية جديدة لهذا الميراث، الذي ما لم تُقطع سنّته، ستبقى علاقة الفلسفة بالسياسة متأزمّة وستفشل الفلسفات السياسية في كلّ مرّة. وبصرف النظر عن كل الانتقادات التي وجهتها **آرندت** للماركسية و**لماركس** من حيث اهتمامه بفلسفة التاريخ أكثر من اهتمامه بالفلسفة السياسية واعتماده على مفهوم للدولة الذي يعيدنا إلى الميراث اليوناني وكذلك مفهوم العمل الذي تعتبره مفهوما لا-سياسياً، الانتقاداتِ نجدها في نصوصها "حول الثورة" و"وضعية الإنسان الحديث" و"فيما بين الماضي والمستقبل"، فإنّ أشدّ ما تنتقد فيه **ماركس** وهو ما يهمنا في المقام الأوّل، هو أنّ موقع الفكر بحيال السياسية لم يتغيّر وأنّ الفيلسوف ظلّ يتصوّر أنه سيكون بديلاً للسياسي كما أراد وتمنى **أفلاطون** وهو في أوج مخاوفه وأزمته مع المدينة. وعلى الرغم من أنّ **ماركس** قلب هذا الميراث، فإنّه قد احتفظ بالإطار نفسه. كذلك تقول **آرندت**: "*بقلبه رأساً على عقب للميراث داخل الإطار نفسه، لم يتخلص من الافكار الأفلاطونية*"[2]. فالإطار الذي تتحدث عنه هنا، هو الإطار الذي خلق علاقة متأزمة بين الفعل والفكر، أي بين "الثيوريا" و"البركسيس." بنقدها **لماركس**، تكون **آرندت** قد انتقدت آخر مُمثلي هذا الميراث الفلسفي السياسي.

---

1 Ibid, p. 30.
2 Ibid, p. 57.





تعتبر **آرندت** أنّ **ماركس** والفكر الماركسي تواصلٌ لتاريخ طويل من العلاقة الخاطئة بين الفيلسوف والسياسة. وما تقترحه من خلال مشـــروعها المُتمثـــل في تجاوز هذا التاريخ، هو الخروج بمفهوم للفكر، يُحقق علاقة جديدة مـــع الحـــدث ويتفادى في الوقت نفسه كل التشوّهات التي يُمكن أن تطرأ على الفكر إذْ يقـــرأ الحدث، والتي تطرأ على السياسة بدورها عندما تُصبح موضوعاً للفكر. باقتراحها لهذا المشروع خاصّة في مقالتها المُسماة: *"فيما بين الماضي والحاضر"* يظهر عمـــلُ **آرندت،** في الفكر السياسي وليس في التنظير السياسي وحسب، على العكس ممّـــا حاولت أن تُقنع به المذيع **غنتر غوس**. وهذا ما سنقف عنده في المبحث التالي.

## II – آرندت: الفكر السياسي باعتباره تمريناً:

يظهر مُستقبل الفلسفة السياسية عند **آرندت،** من خلال قطعنـــا لحبـــل ذلـــك الميراث في آخر تجلياته أي الماركسية، وبتحقيق بداية حقيقية: أن يبدأ شيء جديـــد في علاقة الفلسفة بالسياسة، لا يضع الفلسفة في موقع البديل. إنّ الموقع الذي تضع فيـــه **آرندت** الفلسفة السياسية هو الموقع نفسه الذي تُحدّده لنفســـها بوصـــفها مفكـــرة سياسية. فهي لا ترفض لقب الفيلسوفة فقط لأنّ الفلسفة السياسية ليست موجـــودة، بل إنّ **آرندت** لا توجد كفيلسوفة إلاّ بقدر ما لا توجد الفلسفة كسياســـية وإذا مـــا وجدنا أيّ مكان للفلسفة السياسية سيكون هذا المكانُ، مكان **آرندت** الفيلسوفة.

إنّ الفلسفة السياسية توجد كما يوحي به عنوان كتابها "فيما بـــين الماضـــي والمستقبل" بين تراث لا بّد من تجاوزه ومستقبل لا بد من بدئه مع الأخـــذ بعـــين الاعتبار أنّ *"إرثنا لم يُسبق بأية وصيّة"* كما قال **رونيه شار** وكما تُحبُ أن تعـــود إليه في أكثر من مُناسبة. كيف يُمكن أن يكون هذا المُستقبل؟ الإجابة تسمحُ لنـــا ربما أن نفهم الموقع الذي أرادت **آرندت** أن يشغله الفكر بحيال السياسية داخـــل مشروعها. وتسمح لنا بدورنا أن نجيب عن السؤال، أخيراً ماذا أحدثت **آرنـــدت** عندما تفكّرت السياسة؟

تقول **آرندت**: *"عندما يُقطع حبل التقليد أخيراً، تتوقف الفتحـــة* la brèche *التي تربط بين الماضي والمستقبل، على ألّا تكون شرطًا لنشاط الفكر وحده وتجربة*





*خاصّة بفئة صغيرة، بأولئك الذين يجعلون من الفكر مُهمتهم الأولى"*[1].

تُسمي **آرندت** هذا الخرق الذي يربط بين الماضي والمُستقبل، بالفكر. الفكر الذي لا يكون حكرا على فئة صغيرة تجعل منه مهمتها الخاصّة. هذه الفئة الصغيرة ليست شيئا آخر غير المُفكرين المُحترفين. فما طبيعة هذا الفكر الذي سوف يظهر بعد أن يقُطع حبل الميراث؟ الإجابة، تقولها **آرندت** في هذه الجملة:

"فكر... يُصبحُ واقعاً ملموساً ومُشكلاً للجميع، ما يعني أنه يُصبح واقعاً في ظل السياسة."[2]

إنّ الفكر الذي يظهر بعدما قُطع حبل الميراث، هو الفكر المُنبثق من الواقع السياسي، أي يظهر بما هو تجربة في البركسيس، قبل أن ينتقل إلى الثيوريا. إنه فكر لا يصدر عن التراث لأنّ" الماضي لم يعد يُنير المُستقبل"[3]، فالذي يُنيره هو التجربة والواقع السياسيين. إنّ مفهوم **آرندت** في الفكر الذي تُريدُهُ كمشروع لمُستقبل الفكر السياسي، تقوله من خلال قناعة خاصّة: "إنّ قناعتي هي أنّ الفكر في حدّ ذاته يُولدُ من أحداث التجربة المُعاشة وعليه أن يبقى مرتبطا بها، كما لو كانت الدليل الوحيد الذي يُرشدُهُ"[4]. بهذا نفهم لماذا احتلّت البيوغرافيا منزلة مُهمة في فكر **آرندت**. لقد سمحت لها "السيرة-الذاتية" والتي بدأتها بنص "رحيل فالهجن" بأن تقوم بتمارين حقيقية للفكر الذي ينبثق من الأحداث مُباشرة.

تُعطي **آرندت** عنوان *"ثمانية تمارين في الفكر السياسي"* كعنوان فرعي لكتابها *"فيما بين الماضي والمستقبل"*. وإذا كان الكتاب **يظهر** من عنوانه، **فهذا** يعني أنّ **آرندت** تعتبر المقالات الثمانية فكرا سياسياً، وقد يكون هذا في حدّ ذاته إجابة تُقدمها لنا من أجل تعريف اشتغالها بالفكر السياسي. لا تتوقف **آرندت** هنا، فطموحها يتمثل في فكر سياسي من أجل المُستقبل. وهي عندما تُسمي مقالاتها تمارين فإنها كما لو كانت تُريد أن تُعطينا الوصفة لخلق أو لبدء هذا الفكر. تقول

---

1 ARENDT, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique), Paris, Gallimard, 1972, p. 19.

2 *Ibid*, p. 19.

3 *Id*, p. 17

4 *Id*, p. *26*.





**آرندت** في تقديمها للكتاب: "*المقالات الثمانية التالية عبارة عن تمـــارين وهـــدفها الوحيد هو اكتساب تجربة في كيف نُفكر، ولا تنطوي على مــا يجــب الــتفكيرُ فيه*" [1].

تعتبر **آرندت** أنّ هذا الفكر يعود للميراث ولا يُحاول تعويض هذا التــراث بحقيقة جديدة. كل ما تقترحُه هذه التمارين هو أن: "*تتعلم كيف نتحرك داخــل هذه الخرق*". إن هذه التمارين عبارة عن تجربة تفكير انطلاقاً من أحداث سياسية، حتى لو كانت هذه الأحداث غير مذكورة بشكل مُباشر. وبما أن الفكر كــذلك فلن نكتشفه أو لن نتعلّم اكتشافه إلاّ من خلال التمرُّن على هذه الأحداث، حيث تتأكد الفكرة التي تريد أن توصلنا إليها **آرندت**، ألا وهي أنّ كل حدث إنّما يخلق فكره الخاص.

ثمّةَ انطباعات مُتناقضة تتولّد لدى كل من يقرأ نصوص **آرندت** للوهلــة الأولى، حيث يجدُها تنتقل من المنهج التاريخي في نص "*أصول التوتاليترية*" و"*تاريخ الجزائــر*" إلى الطريقة السوسيولوجية من خلال "*تقرير مُحاكمة آيشمان*" إلى الطريقة الفلســفية في "*حياة الفكر*". لكنّ هذا لم يُحوّل **آرندت** إلى مفكرة أمبريقية تتوقف عند التحليل الامبريقي، بل جعلها تُقدّم تصوُرات وتنشأ مفاهيم وتبلور نظرية سياسية خاصّة بهــا. يرى **ميجال أبنسور** Miguel Abensour أنه: "*يمكننا أن نرضى بفكرة، وأنه علــى الرغم من كره حنة آرندت للفلسفة السياسية فإنها لم تعدْ إلى علم امبريقــي-تحليلــي للظواهر السياسية.*" [2] ومن ثمّ عودها إلى خطاب التنوير في أكثر من مُناسبة وموضــع، فيما يخص شيئا يُمكن أن نُسميه التنوير الفلسفي للسياسة، فهــي تعــود إلى فكــرة **سبينوزا** القائلة بأنّ الفلسفة ليست فقط حرية تفكير بل هي ضرورة سياسية للحفــاظ على حرية التعبير وبالتالي على كيان الجمهورية. وعلى الرغم من اعتمادها مناهجَ لا-فلسفية، فإنها تُفكر داخل الفلسفة وتتوخى حواراً مع الفلاسفة. وهو ما يجعلنا نتفــق تماماً مع المُفكر **ميجال أبنسور**، عندما يقول: "*نعــم. إنّ آرنــدت تنتقــد الفلســفة*

---

1 *Id* p. *25*.

2 ABENSOUR, Miguel, *Pour une philosophie politique critique,* Paris, sens et tonka, 2009, p. 236.





*السياسية، لكنها ومع ذلك، تبقى فيلسوفة للسياسة، تُبدع في الفلسفة السياسية"*[1].
لذلك يظلُّ رفضها للفلسفة السياسية وللقب الفيلسوفة السياسية، موقفاً فكرياً ونقدياً من التراث الفلسفي السياسي، أكثر مما هو رفض للفلسفة. يربط **أبنسور** بين مفهومها للبطولة ومفهومها للسياسة، فمفهوم السياسة الذي تُحاول **آرندت** أن تتبناه في فكرها السياسي هو مفهوم يُمثل سبب وُجود الحرية. الحرية التي تتحقق سياسياً مثل "كنز أسطوري"، مثل بطولة.

تظهر السياسة لدى **آرندت** من خلال الفعل الذي يتحقق بما هو "ملكة البدء"، وهذه الملكة تجعل من السياسة ميدان "المُعجزات". وعليه فإنّ **أبنسور** على حق عندما يعتبر هذه المعاني كلها معاني سياسية لمفهوم البطولة، لذلك يُنزّل أيضا مفهمة السياسة هذه في سياق التصوّر أو الفهم البُطولي للسياسة: *"إنّ آرندت، تُصّرح بفهم بطولي للسياسة، طالما أنّها تتبنى فهما سياسياً للبطولة"*[2].

عندما قدّمت **آرندت** لكتابها *between past and futur* سنة 1954، كانت بصدد تقديم مشروعها في الفكر السياسي الذي يقوم على التمرُّن على بدء شيء جديد. لذلك فهي تعود باستمرار وفي أكثر من نص، إلى عبارة **رونيه شار**: *"إنّ ميراثنا لم يُسبق بأية وصية"*. فما يصدُق على مُستقبل الثورة، أي الثورة بوصفها حدثا سياسيا باطلاق، يصدق كذلك على مُستقبل الفكر السياسي. لذلك يُمكن أن نقول من خلال إعادة صياغة عبارة **أبنسور**، إنّ **آرندت** لا تُقدّم مفهوما بطوليا للسياسة فقط، بل تُقدّم مفهوماً بُطولياً للفكر السياسي كذلك، وهذا ما يُرسّخ فكرة أنّ التفكير في الحدث وحدث الفكر هما عمليتان تُحركهما قوة واحدة أو روح واحد، أو على حدّ عبارات **آرندت** نفسها حين تقول في تقديمها **للسينغ** وهي تُحدثنا عن هذه العلاقة السرية بين الفكر والفعل حيث قالت: *"تتمثل هذه العلاقة (بين الفعل والفكر) في أنّهما يُحلّان على شكل حركة، وأنّ الحُرية التي تُؤسس لهما، هي حُرية الحركة"*[3]. على هذا النحو يمكن أن نخلص إلى

1 *Ibid,* p. 236.

2 *Ibid,* p. 257.

3 Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps,* op.cit., p. 18.





النتيجة التالية: إنّ هذه الحركة التي تُشدّد **آرندت** على أنها تربط بين الفكر والفعل ومع أنّها لم تستطع أن تُعرّفها أو تسميها، لا يُمكن إلاّ أن تكون هي حركة البطولة. ذلك أنّ الفكر عندما يتحرر يُصبح بطولياً، وكذلك الفعل عندما يتحرر، يصبح بطولياً. أخيراً يمكن أن نقول أنّ حرية التحرك نحو البطولة هي ما يربط الفكر بالفعل لدى **آرندت**[1].

ختاما يُمكن أن نستنتج فيما يخص علاقة الفلسفة بالسياسة من خلال التصور البطولي للفكر، أنّ **آرندت** قد حوّلت العناصر التي امتنعت بسببها الفلسفة السياسية، إلى مفهوم في السياسة يتركّز في مبادئه على الفلسفة.

في اللحظة التي تدعو فيها **آرندت** إلى النظر إلى السياسة بعيون خلوة من الفلسفة، نراها تستعمل نظارة الظواهرية لفهم السياسة والدفاع عنها. يتجلىّ هذا الأمر من خلال المنهج الظواهري بشقيه، نعني الرفعَ الماهوي من خلال تجاوز الأحكام المسبقة حول السياسية واعتمادَ فكرة القصدية التي تظهر في التركيز على مفهوم العالم والانفتاح على العالم، لا كما هو مخلوق ولا كما هو موجود، ولكن العالم كما يظهر لنا وكما نتمثلُه ونريده، كما ننتجُه ثم نُحافظ عليه بواسطة السياسة وبفضلها. مع **آرندت** الرؤية الفلسفية الصحيحة والممكنة والوحيدة للسياسة هي الرؤية الفنومينولوجية. وبالتالي قد تكون الفلسفة السياسية ممكنة إذا كانت هذه الفلسفة هي الفنومينولوجيا، لأنّها المنهج الفلسفي الذي يفتحُ أذرع الفلسفة على العالم والسياسة معاً، كما أنّ الفنومينولوجيا لا تخلق مأزقاً فلسفياً أمام السياسة. فالذي يحدث لدى **آرندت** هو أنها على الرغم من اعتمادها المناهج الأمبريقية والسوسيولوجية والتاريخية والصحفية في قراءتها للسياسة، فإنّها تحتفظ بالطريقة الفلسفية من خلال مُساءلة المفهوم والعودة إلى تاريخه، عن طريق توخيها حوارا مع الفلاسفة بداية بالإغريق، تماماً كما فعل أستاذها **هيدغر** وهو يُسائل الميتافيزيقا.

---

* ولعلّ المفهوم البطولي للفكر يظهر في تعامل آرندت مع الأحداث التي عايشتها وتناولتها في كتابتها وقد ظهر هذا الأمر على شخصية آرندت في حدّ ذاتها، إذ تبحث عن المناطق والمفاهيم التي تستفز بها القارئ وتُخيب غالباً من يُحبها ويُحب ان يتضامن معها. حتى تكاد تبدو انها ضد الجميع وضد نفسها.





ما يُميز فكر **آرندت** السياسي هو أنّ مفهومها للسياسة لم يتـــأثّر بانتشـــار الماركسية*. فقد بقيت متأثرة بالمناخ السياسي الهيليني والهيلنيستي وكـــأنّ علاقـــة السياسة بالتحوّلات الاجتماعية، وبالنظريات الماركسية المُعاصرة لم تغيّـــر في أدنى شيء من وفائها لسُقراط ولليونان بشكل عام، حيث أنّ مصادر مفهومها للفلسفة وللسياسة هو **سقراط** (بالإضافة إلى **أرسطو**). ففضاء الظهور للتعبير عن البراعـــة ولتحقيق الشجاعة كما تعرضه **آرندت**، ما هو إلاّ عودة إلى قراءة فن الحوار لدى اليونان والرومان معاً. إنّها تعود إلى الأصل تماما مثلما فعل **هيدغر**، كما تحـــتفظ بالصرامة المفاهيمية من أستاذها **أرسطو**، حيث تقول:

"أبدأ، دائماً كل شيء- وأنا أقول: إن A وB ليسا نفس الشـــيء. وهـــذا تعلمته طبعاً، من **أرسطو**"[1]. يُعلّق الفيلسوف **بول ريكور** على هذه الصرامة:

"نجدنا أمام صرامة المعنى هذه (السيمانطقية) (sémantique) التي تفاجئنـــا، لفكر يعتبر مُهمته -وغالبا ما تكون مهمته الأولى- أن يُميّـــز بـــين المفـــاهيم، أن يُحارب الالتباسات سواء على مُستوى الخطاب أو على مُستوى الفعل. كانـــت تقول: عليكم أن تُميّزوا ثمّ أن تُميّزوا"[2].

يتجلى التمييز المفاهيمي من خلال البحث عن أصل المفهوم بالعودة إلى الإغريق والرومان. وهي بذلك تُفاجئنا كما يقول **ريكور**، وليس غريباً أن نتفاجأ ونحن نُشاهدُ تلميذة **هيدغر** تُحاول أن تفعل بالسياسة ما فعله هو بالحقيقة. **فهيدغر** يُنقـــب عـــن مفهوم الحقيقة قبل **أفلاطون** ويتهّم الترجمة الرومانية لمفهوم الحقيقة من *الأ-ليثيـــا* إلى *فيرتس*، بالنسيان. كذلك تتهم **آرندت** الترجمة الرومانية لمفهوم *بيوس-بولتكـــوس* إلى

---

* يُعتبر المفكر آينريش بلوشرHeinrich Blucher، زوج آرندت شيوعيا ألمانيا وقد عُرف بمشاركته في الحوار الفكري معها ومع ذلك يبدو أنّ الماركسية لم تُؤثر في فكرها لا من قريب ولا من بعيد، بل على العكس تماماً اظهرت اختلافها القوي مـــع طروحـــات الماركسية.

1 ARENDT, Hannah, *Edifier un monde,* pensée et événement, traduit de l'allemand et de l'anglais par Köller Mira et Séglard Dominique, paris, Seuil, 2007, p. 129.

2 RICOEUR, Paul, *Pouvoir et* violence, In Politique et pensée (colloque ARENDT Hannah), Paris, PBP, 2004, p. 63





*الفيتا- أكتيفا* بنسيان السياسة داخل الحياة العملية. فهي تعترف **لهيدغر** بأنه من أرشدها بالعودة إلى الماضي، وعندما تُحيي أستاذها في نصها "*هيدغر في الثمانين*" تقول عنه: "*يتحدث عن الكنوز الثقافية للماضي التي كنا نتصور أنها قد ماتت، وها هو يقترح أشياء جديدة*"[1]. بدورها تعود **آرندت** إلى تلك الكنوز الفلسفية القديمة، مُحاولة بدءَ شيء جديد يكوّن مفهوماً بطولياً للفكر السياسي. فكما ساهم **هيدغر** في قطع حبل الميراث الذي مثّل مشروعه الفكري إذ تعتبر **آرندت** من ثمّ انه يخلق أشياء جديدة، نراها تبحث عن هذا الجديد في نطاق الفكر السياسي. هل يُمكن أن نفهم لماذا تُفاجئ **آرندت** قُراءها وعلى رأسهم الفيلسوف **بول ريكور**؟

كان سيكون أكثر منطقياً وطبيعيا **لآرندت** إذْ تنتقد المفكرين-المُحترفين" وعلى رأسهم **هيدغر** "*الذين وضعوا الواقع بين قوسين*"، على اعتبار أنّ ميدان السياسة هو أكثر ما يُميّز هذا الواقع الذي وُضع بين قوسين، أن تعود إلى **ماركس** وتتأثّر بجو انتشار النظريات الماركسية على اختلافها. ومع ذلك ظلت تتمسّك بالظواهرية من حيث أنّ الظواهرية هي العودة إلى الأصل والنظر إليه من جديد بنيّة بداية فكر جديد.

عندما تُطرح إشكالية الفلسفة السياسية، فإنّ تلميذة **هوسرل وهيدغر** لا تفعل شيئا آخر غير فهم السياسة من وجهة نظر الظواهرية، وهذا ما تجلى في نصوص "*ما السياسة؟*"، "*حياة الفكر*"، حيث يذهب **أبنسور** إلى مُقارنة ما فعلته **آرندت** في الفلسفة السياسية بما فعله **هيدغر** بالميتافيزيقا، من حيث انتقد **هيدغر** نسيان الوجود وانتقدت **آرندت** نسيان الحرية السياسية، فيقول:

"*نسيانٌ أثّر كثيراً على تقاليدنا لدرجة أنّ جوهر السياسة في أيامنا يُعرف ببراءة على أنه علاقات حُكم وطاعة وكذلك كممارسة للتسلط*"[2].

إنّ ما يُسميه **أبنسور** بنسيان "السياسة"، تُحاول **آرندت** أن تُوضحه من خلال ابتعاد الفلسفة عن الشعب، وظهور أحكام مُسبقة حول السياسة مازلنا نحملُ تبعاتها إلى غاية اليوم، حيث انتشر مفهوم تسلطي للسياسة.

---

1 ARENDT, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1971. p. 310.

2 Abensour, op.cit., p. 240.





سنة 1969 يكتُبُ **هيدغر** نصا بعنوان: "*درب فكـــري والفينومينولوجيـــا*" *Mon chemin de pensée et la phénoménologie* حيث يعرض المعنى الأخير، الذي يريدنا أن نحتفظ به ونحن نتحدث عن الظواهرية، في فترة بدأت الظواهريـــة تُصبح عبارة عن موضة قديمة يقول:

"لكن الظواهرية في خصوصيتها ليست مذهباً. إنّها تُمثل بالنسبة إلى الفكـــر إمكانية التحوّل في الوقت المُناسب. وهي بهذا تكون الإمكانية الدائمة للفكر في أن يناسب مقتضى ما يجب التفكير فيه."[1]

تكوّن الظواهرية بالنسبة إلى **هيدغر**، الفلسفة الوحيـــدة الـــتي يُمكـــن أن تجعل الفكر مُتجدداً ويخلق إمكانيات جديدة تقطع حبـــل الماضـــي مـــن دون أن تنساه. هذا هو كذلك طموح **آرندت** بخصوص الفكر السياسي. ما أراده **هيدغر** مشروعا للفكر أرادته **آرندت** مشروعاً للفكر السياسي. وعليه يُمكن أن نســـتنتج كذلك أن **آرندت** من حيث حبها للعالم هي ماركسية، ومن حيـــث ممارســـتها للفكر هي هيدغرية. لقد تحقق الفكر السياسي **لآرندت** بقلب **مـــاركس** وعقـــل **هيدغر**.

لم يكن **هيدغر** أستاذاً بالنسبة **لآرندت** فقط، بل كان "سيد الفلسفة". عندما تتذكر **آرندت** تسارع الطلبة بعد شهرة دروس **هيدغر** بينهم، فتقول" *إن الفكـــر قد ُبعث من جديد... هناك أستاذ قد نتعلم منه التفكير*[2]". تعلمّت **آرندت** التفكير على يد **هيدغر** وقد تكون صدّقت مشروع **هيدغر** أكثر من **هيدغر** نفســـه. في نهاية نصها الفلسفي "حياة الفكر" عندما بلغ أستاذها الثمانين وعندما بلغت مـــن العمر عتيا، تتشجّع أخيرا على أن تعتبر نفسها شـــريكة **هيـــدغر** في مشـــروعه الفلسفي: "*لقد صنّفت نفسي منذ مدّة تحت مظلّة أولئك الذين يحاولون، منذ زمن هدم الميتافيزيقا والفلسفة بفروعها*"[3].

---

1 Heidegge, Martin, *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, In Questions 4, traduit par Lauxerois Jean, Paris, Gallimard, 1976, p. 173.

2 ARENDT, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1971. p. 310.

3 ARENDT, Hannah, *La vie de l'esprit* 1, p. 311.





أخيراً تعترف **آرندت** بأنّ مشروعها الفكري لا يختلف عن مشروع أستاذها، ولكنها سُرعان ما تعود في الجزء الثاني من نص "حياة الفكر" لتعتبر أنّ **هيدغر** هو مُمثل المُفكر-المحترف الذي وضع للأسف، العالم بين قوسين:

*"نجد لدى **هيدغر**، أنّ هذا الشخص الذي من المفروض أن يؤثر خلف ظهور الناس المنشغلين بالفعل. يتلقى شكلا من لحم ودم في وجود المُفكر الذي يُؤثر من دون أن يفعل شيئا... يبقى الأنا الوحيد للأنانة الوجودية مع أنّ مصير العالم، تاريخ الوجود، يتوقف الآن على أكتافه"* [1].

تُشبه **آرندت** الكائن الموجود في انعزاله (الأنا الوحيد) بالمُفكر الذي يريد أن يُغير الوجود من دون أن يهتم بشؤونه الواقعية. هذا الأنا-الوحيد *solusipse* هو **هيدغر**، أو ذلك الجزء من **هيدغر** الذي تنتقد وترفض، **هيدغر** الذي على الرغم ظواهريته التي تمثّلت في العودة إلى العالم، لم يعرف كما عرفت **آرندت**، حبَّ العالم *amor mundi*.

1 ARENDT, Hannah, *la vie de l'esprit* 2, *la volonté*, Paris, p. U.F, p. 216.





# خاتمة

# في الفلسفة والسياسية

*Au penser appartient l' "acquiescement" (Gelassenheit), et dans l'horizon du vouloir l'homme qui pense doit dire d'une manière qui n'est paradoxale qu'en apparence: «Je veux le non-vouloir»... ce n'est que si nous «nous déshabituons du vouloir», que nous pouvons «nous laisser ouvrir à l'essence cherchée du penser qui* N'EST *pas un vouloir».*

**Arendt/Heidegger à quatre-vingt ans.**






مكتبة
الفكر الجديد

كتبت **آرندت** لتفهم أين كانت المفاهيم أوّل ما كانت وكيف جاءت إلينا وما ستكون عليه أمام الحدث. كانت مُهمتها أن تبحث عن الأصل وأن تحتفظ بما هو أصيل، أن "تُميّز بين المفاهيم، أن تُحارب الالتباسات في الخطابات كما في الأفعال". فهي عندما تعود لتبحث في الأصل اليهودي، لّما أصبح هذا الأصل عائقا ومأزقا، فإنّما تعود لتفهم ما هو أصيل *(authentique)* في هذه الأصول، أي ما هو صحيح وما هو حقيقي ولتُميّزه ممّا هو مُزيّف. عندما تُنّقب عن هذه الحقائق سواء في بيوغرافيا **رحيل** أو في "أصول التوتاليتارية" أو حتى في "آيشمان في القدس" فإنها تفعل ذلك، لا لتفهم ولتُفسّر وحسب ولا لتصنع جينيالوجيا المفهوم وحسب، بل لتُحارب أي فكر أصولي يُريد أن يجعل من هذه الأصول كما وردت علينا، أي بكل الموروثات والأحكام المسبقة التي غذّت المِخيال الجماعي لمجموعة من البشر، اليهود ولغير اليهود كذلك، المعيارَ الذي نحكم به على الحق واللاحق، على الصواب والخطأ. ما فعلته آرندت في المرحلة الاولى من نصوصها أي نصوص أصول التوتاليتارية ورحيل فاهجن وكل النصوص البيوغرافية والتاريخية بما فيها نصها حول الجزائر هو بحث عن الحقيقة التاريخية وقراءتها بأدواتها الفلسفية كما تُريد لهذه الحقيقة "وضعية عمومية"، أي أن تقال للجمهور حتى تصنع منها رأياً نوعياً. لقد أدخلت **آرندت** الظواهرية إلى مجال الشؤون الإنسانية والسياسية وهذه هي الخطوة التي تجاوزت فيها أستاذها **هيدغر**.

إنّ نص "هيدغر في الثمانين" الذي تكتبه **آرندت** أربع سنوات فقط قبل وفاتها، يُعطينا الإحساس بأنّه على الرغم من انتقاداتها الصارمة للفلسفة بسبب احتقارها للسياسة ورغم رفضها للقب الفيلسوفة، فإن هذا النص هو تحية للفلسفة قبل أن يكون تحية **لهيدغر**. ثمة فيه شيء تُحاول أن تقوله **آرندت** عن الفلسفة، يُمكن أن يكون عودا سياسياً، تعود الفلسفة بعدما انتهت في أكثر من مُناسبة، تعود الفلسفة لتحيا من جديد بفضل القدرة الدائمة على الاندهاش. في نصها حول **هيدغر** تنتقد **آرندت** الفلسفة المُحترفة ولكنها تفتح الأفق واسعاً أمامها، لنقرأ هذا النص على ثلاث مراحل:





*"إنّ الفلسفة، الفلسفة السياسية وكغيرها من فروع الفلسفة، لا يُمكن أن تُنكر بأنها تأخذ أصلها من الاندهاش le thaumadzein الذي ينتابها أمام ما هو موجود وكما هو موجود"*[1]*. ثم تُضيف: "على الفلاسفة أن يصنعوا من هذا الاندهاش فلسفة للتعدد، هذا التعدد الذي يخلق عالمًا للشؤون الإنسانية على عظمته وبؤسه."*[2]

يُحرك الاندهاش الفلسفة السياسية، كما يُحرك الفلسفة بشكل عام. في الجملة الثانية من العبارة، يبدو أنّ **آرندت** وبعودتها إلى مفهوم *thaumadzein*، تكون قد عادت إلى **أفلاطون**، وتعتبر أنّ وضع الجسر بين الفلسفة والسياسة يكون ممكناً إذا تمّكن الفلاسفة من الاندهاش أمام التعدد. يكفي أن نخلق *thaumadzein* خاصا بالشؤون العامّة. **آرندت** لا تقف عند هذا الحدّ، بل تُضيف جُملة تُفسّر من خلالها لماذا لا يظهر أحيانا لدى الفلاسفة، بقاؤهم في هذا الاندهاش: "وإذا لم يُلاحظ هذا الميل فيما يقومون به فذلك فقط، لأنّ قليلا جدّا منهم وبغض النظر عن "القدرة على اندهاشهم أمام البسيط"، كانوا مُؤهلين لأن "يقبلوا هذا الاندهاش باعتباره إقامة"[3].

عندما نبقى ونُقيم في الاندهاش، ونجعل منه سكناً لحياتنا، يظهر هذا الاندهاش في كل سلوكاتنا وأفعالنا وتصرفاتنا ومواقفنا كذلك. فمن ذاك المُفكر الذي سيقبل أن يقيم في الاندهاش غير "الفيلسوف المتسّكع" صاحب "الفكر المُوّسع"؟

قد تبين لنا من خلال النصوص التي كُتبت في المرحلة الاخيرة أنّ **آرندت** لازالت تعتقد أنّ هنالك فلسفة سياسية لا تزال مُمكنة تبدأ بالاندهاش أمام التعدد، هذه هي تحية آرندت للفلسفة. فقبول الاندهاش بوصفه إقامة دائمة، ليس فقط في لحظتيْ المعرفة والفهم، يجعل من الفلسفة طريقة حياة وليس فقط طريقة تفكير، شكلا من أشكال الفعل، ليس فقط للفهم ولكن للوجود، الوجود في علاقة مع العالم، الوجود في اندهاش أمام العالم. هذا الفعل يُمكن أن نقرأهُ كما سمّاه آلان باديو *Alain Badiou*

---

1 ARENDT, Hannah, *Philosophy and politics*, stanford University press, California, p. 103.

2 *Ibid*, p. 89.

3 ARENDT, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vie politique,* op.cit., p. 320.





على أنّه فعل الإفساد". يقول باديو في نصه "العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة" *La relation énigmatique entre philosophie et politique*

"يُمكن أن نقول إنّ ما يُعرّف الفلسفة ليست قواعد الخطاب، ولكنّه تفرّد الفعل. هذا هو الفعل الذي اعتبره أعداء سُقراط "إفساد الشباب" (...) "إفساد الشباب" هو الاسم المناسب للتعبير عن الفلسفة، شريطة أن نفهم جيداً معنى "الإفساد". إنّ "الإفساد" يعني تدريس إمكانية رفض كل خضوع أعمى للآراء الموجودة. الإفساد هو إعطاء الفرصة للشباب لاستبدال التقليد والخضوع بالنقاش والنقد... استبدال الطاعة بالتمرّد"[1].

إنّ هذا الذي سمّاه **باديو** بـ "الإفساد" الذي بدأ مع **سُقراط** من خلال "الامتحان النقدي" *examen critique* وعاد مع **سبينوزا** من خلال "حرية التفلسف" *libertas philosophandi* ومع **كانط** من خلال "الاستعمال العام للعقل" *l'usage publique de la raison* وصولاً إلى **آرندت** من خلال تعميم الحقيقة" *le statut publique de la vérité* دون أن ننسى **لسينغ** وفلاسفة آخرون، هذا الإفساد هو "الشيء" الذي يتكرر داخل الفلسفة، فيعود في كل مرة وفي كل فترة. يعود دائماً بفضل *thaumadzein*، هذا هو الشيء الثابت الوحيد في الفلسفة الذي يجعلها مثل العنقاء تعود لتحيا في كل عصر من رمادها لتُفسد الشباب. وإذا لم يكن هذا الفعل الفلسفي، الفعل النقدي، الفعل التغييري، الفعل الثوري، الفعل البطولي، سهمَ السياسة، فماذا عسى أن تكون السياسةُ إذن.

لكن إذا أصبحت المفارقة بين الفلسفة والسياسة ممكن أن تلد فلسفة سياسية، فإنّه ينبغي ان نستفهم فيما إذا كان منهج **آرندت** في تفكير السياسة هو منهج الفيلسوف؟

إذا بدأت **آرندت** مشوارها الفكري بالتأكيد على العداوة الموجودة بين الفلسفة والسياسة، فنحن نصل في نهاية المطاف، إلى اكتشاف كيف حضر الاثنان معاً في فكرها. حضرا بشكل من الأشكال، في فترة من الفترات. وهي تخرج من

---

1 BADIOU, Alain, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris, Germina, 2011. p. 56.





الفلسفة وهي ترفض لقب الفيلسوفة، أصبحت **حنة آرندت** أحسن من يمثلها اليوم، في زمن تتوالي فيه الأحداث وتكثر بلاتوهات التلفزيونات التي تستبق نشر الحدث وتحليله ومحاولة فهمه، وسط هذا الزخم الإعلامي الذي بدأ يشوش على فكرنا، تلوح فكرة تفكّر ما يحدث وكيف نُفكر في "ما نحن بصدد فعله". أن نتفكّر الحدث ونُفكر مع الحدث، يعني تحديدا لدى **آرندت** أن نُفكر كل مرة من جديد، أن نعيد التفكير كما لو أنّ هذا الحدث هو الأوّل من نوعه الفكرة التي يطرحها المفكر **كلود لوفورد** *Claude Lefort* وهو يقرأ **آرندت**:

*"الفكر" لا يعني فقط أننا نتحرك مع ما تّم التفكير فيه سابقًا، ولكن أن نبدأه من جديد، وأن نبدأه خاصّة في ضوء الحدث*"[1]. إنّ الفكر السياسي الذي يبدأ من جديد من خلال الحدث هو فكر لا يكرر فلسفة التاريخ ولا يجتر الميراث الفلسفي، بل هو يتمّرن على الحدث وفيه حتى يخلق فكرا سياسياً أصيلا. هكذا يمكن أن نعرف الفكر السياسي **لحنّة آرندت**. مادامت الفلسفة من ناصية اللا-إرادة، ومادام الفكر يتشابه مع السياسية من حيث حركته الحرة وهو ما أكدّت عليه في نصها حول لسينغ يمكن ان نقول أنّ الفلسفة السياسية لم تكن شبحاً مخيفاً لآرندت فبعد ترحّلها داخل تاريخ الفلسفة وعملها على مجاوزة الرؤية الفلسفية للسياسة، وهي تدعو إلى خلاص السياسة وتخليصها من الميراث الفلسفي من خلال استعمالها لعبارة "عيون صافية من كل فلسفة" ومع ذلك فلم تكن عيونها في لحظة خلوة من الفلسفة. فقد كانت فلسفتها إلى حدّ بعيد كما سماها **تامينو** ردودا فلسفية على هيدغر. وكذلك ردودا على **روسو** و**هوبز** أوعودة إلى **سبينوزا** و**كانط**. بقيت **آرندت** تدور في حلقة الفلاسفة رغم خروجها المبكر منها. وجدت في المفهوم الفلسفي للبدء والمبادءة ما يربط بين الفعل الذي هو ميدان السياسة والحرية التي كانت مطلب الفلسفة السياسية، العلاقة التي تتحقق بفضل الولادة" والولادة بما هي فرصة جديدة ومتجددة للبدء وللحرية وتفكير الحدث باعتباره فرصة للفلسفة لتتنفس من اشبعاتها المتراكمة منذ الإغريق ولتكون ربمّا أو أخيرا فلسفة سياسية حقّة.

---

1 Lefort, Claude, *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, Paris, seuil, 1986, p. 66.





# الببليوغرافيا






مكتبة
الفكر الجديد

## I – المصادر: نصوص حنة آرندت

### • المصادر بالانجليزية:


1. ARENDT Hannah, The promise of politics, New-York, Schocken books, edited by routlege taylor and françis group, 2005.
2. ARENDT Hannah, Rahel Varhagen, The life of a Jewiss, The John Hopkins university Press, Baltimore and London, 1997.
3. ARENDT Hannah, Reflections on literature and culture, edited with an introduction by Susannah young- ah Goltlieb, stanford University press, California, 2000.


### • المصادر باللغة الفرنسية:


4. ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence* (essais de politique contemporaine), Paris, Calmann-Lévy, 1972.
5. ARENDT Hannah, *Qu'est ce que la politique*, Paris, le seuil, 1995.
6. ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
7. ARENDT Hannah, *Vies politiques*, traduit par Eric Adda et aléa., Paris, Gallimard,1974.
8. ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.
9. ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme suivi de Eichmann à Jérusalem, Paris,* Gallimard, 2002.
10. ARENDT Hannah, *Penser l'événement*, traduit sous la direction de Claude Habib. Paris, Belin, 1989.
11. ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, traduit par Patrick Lévy, Paris, Gallimard,1972.






12. ARENDT Hannah, *Considerations Morales*, Paris, Rivages Poche,1971.
13. ARENDT Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin,* traduit par Anne-Sophie Astrup, Paris, Payot et Rivages,1999.
14. ARENDT Hannah, Juger (Sur la philosophie politique de Kant), traduit par Myriam Revault D'allonnes, Paris, Seuil, 1999.
15. ARENDT Hannah, La vie de l'esprit 1, la Pensée, traduit par Lucienne Lotringer, Paris, PUF,1981.
16. ARENDT Hannah, La vie de l'esprit 2, Le vouloir, traduit par Lucienne Lotringer, Paris, PUF,1983.
17. ARENDT Hannah, la tradition cachée, le juif comme paria, traduit de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, 1993,
18. ARENDT Hannah, Du mensonge à la violence, Paris, calmann-levy, 1972,.
19. ARENDT Hannah et JASPERS Karl, La philosophie n'est pas tout à fait innocente, Paris, petite bibliothèque Payot, 2006.
20. ARENDT Hannah et HEIDEGGER martin, Lettres et autres documents 1925-1975, Traduction par Pascal David, Paris, Gallimard.2001.
21. ARENDT Hannah, Correspondences Hannah Arendt et Mary Mc Carty (1949-1975), Françoise Adelstain, Paris, Stock, 2009.
22. ARENDT Hannah, *édifier un monde*. traduit de l'allemand et de l'anglais par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Seuil, 2007.


- **المصادر باللغة العربية:**


1. آرندت حنة، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، بيروت، المُنظمة العربية للترجمة، 2008.
2. آرندت حنة، **في العنف**، ترجمة ابراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، 1996.
3. آرندت حنة، **أصول التوتاليتارية**، ترجمة أنطوان أبو زيد، بيروت، دار الساقي، 1993






• مقالات، دروس وأفلام حنة آرندت:

- ARENDT Hannah, Why was Cremieux decree abrogated, Contemporary Jewish Record, avril 1943, in Arendt archives at Oldenburg.
- ARENDT Hannah, The story of Algiers and abrogation of the Cremieux Law, 18 mars 1943, Contemporary Jewish record.
- ARENDT Hannah, Charlie Chaplin: Le suspect, article posthume paru dans Die Verbogene tradition, acht Essays, Suhrkamp, Taschenbuch, 1976, p. 59-62. In Esprit n°6, juin 1980.
- ARENDT, Hannah, seule demeure la langue maternelle, 1976, p. 59-62. In Esprit n°6, juin 1980.
- Enregistrement télévisé du procès de Eichmann en cd, Documentaire écrit par Michaël Prazan et Annette Wieviorka, Réalisation: Michaël Prazan Production: Kuiv Productions, 2011. Ce documentaire retrace toute l'histoire du procès Eichmann, depuis la capture d'Adolf Eichmann jusqu'à sa condamnation à mort. Le film met en lumière le poids historique des témoignages, le retentissement médiatique international du procès et le positionnement des intellectuels de tous les continents autour du personnage d'Eichmann, de son rôle, de ses responsabilités. Durée 2h50.
- Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Günter Graus, diffusé sur la seconde chaine de télévision allemande, le 28 octobre 1964, dans le cadre de la série «Zur Person». le texte de cet entretien a paru pour la première fois dans le livre de Günter Gaus: Zur Person. Durée 1h55.

## II – المراجع باللغة الفرنسية والانجليزية:

1. ABENSOUR, Miguel, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, sens et tonka, 2009. 400 pages.
2. AMIEL, ANNE, Hannah Arendt, politique et evenement, Paris, puf, 1998.





3. ADLER Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, 550 pages.
4. ANSKY Michel, Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération, Paris, éditions du centre, 1950, 280 pages.
5. ARISTOTE, Politique, Paris, Gallimard,1993, 420 pages.
6. ARNO Munster, *Hannah Arendt contre Marx*, (réflexions sur une anthropologie philosophique du politique), Paris, Hermann, 2008,
7. COLLIN Françoise, *L'homme est-il devenu superflu*, Hannah Arendt, Paris, Odile Jacob, 1999.
8. ETURGER Elizabieto, Hannah Arendt/Martin Heidegger, London, Yale University Press, London,1995.
9. FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres, cours au collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard, 2008.
10. HADOT Pierre, Qu'est ce que la philosophie antique, Paris, Gallimard, 1995,
11. HARBI Mohamed et aléas, Algérie- France- Islam, actes du colloque organisé par le Centre français de l'université de Fribourg en **BR** le 27-28 octobre 1999, Paris, L'harmattan, 1999,
12. HEGEL, principes de philosophie du droit, Gallimard, 1940.
13. HEIDEGGER Martin, *Question2*, traduit par jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1959.
14. HEIDEGGER Martin, *Questions 4*, traduit par jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1976.
15. HUSSERL Edmund, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris, Gallimard, 1976.
16. KANT Emmanuel, Observations sur le sentiment du beau et du sublime, Paris, Vrin, 1980.
17. LEFORT Claude, Essais sur le politique XIX-XX siècles, Paris, seuil, 1986.
18. LUCCIONI Jean, *La pensée politique de Platon*, Paris, PUF, 1959.
19. MARX Karl, La question juive, *Un document produit en version numérique par Jean-Marie Trambley,* http://pages.infinit.net/sociojmt, Paris, La fabrique,2006.





20. MSELATI Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, Paris, l'Harmattan, 1999.
21. PEETERS, Benoit, Derrida, Flammarion, Paris, 2010
22. PLATON, *Phèdre*, traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
23. RANCIERE Jacques, Aux bords du politique, Paris, Gallimard, 1998.
24. RANCIERE Jacques, *La Mésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
25. RANCIERE Jacques, la leçon d'Althusser, Paris, Gallimard,1974.
26. RICOEUR Paul, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
27. ROVIELO Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Paris, Oussia, 1987.
28. SARTRE Jean-Paul, Réflexion sur la question juive, Paris, Gallimard, 1954.
29. SPINOZA, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1954.
30. TASSIN Etienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.
31. WEIL Eric, Problèmes Kantiens. 2ème édition, Paris, J.Vrin, 1990.
32. WEIL Eric, Philosophie politique, Paris, J.Vrin, 1971,
33. WIDMAIER Carole, Fin de la philosophie politique, Hannah Arendt contre Leo Strauss, Paris, CNRS édition, 2012.
34. ABENSOUR et autres, Actes du Colloque Hannah Arendt organisé du 14-16 avril 1988, à l'initiative du collège international de philosophie, *Politique et pensée*, Paris, Payot, 2004.
35. GRUNUNBERG Antonia et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe Université Ouvrière de Genève, Hannah Arendt, les sans-Etat et le «droit d'avoir des droits», vol 1, Paris, L'harmattan, 1998.
36. GRUNUNBERG Antonia et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe Université Ouvrière de Genève, Hannah Arendt, la «banalité du mal comme mal politique»,», vol 2, Paris, L'harmattan, 1998.





## III - المراجع باللغة العربية:


- أفلاطون، محاورة فيدون في خلود النفس، ترجمة عزت القرني، بـــيروت، دار النهضة العربية، القاهرة،.1937
- هيدغر مارتن، كتابات أساسية، ما الميتافيزيقا؟، بيروت، ترجمـــة إسماعيـــل المصدق، 2003.
- مارتن هيدغر، التقنية والحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سيبلا، المركز الثقـــافي العربـــي، 1995






فلسفة السياسة عند

# حنّة آرندت

**مليكة بن دودة**

▪ كاتبة من الجزائر.

«ليست المسألة هـهنا مسألةَ هويّة صمّاء تزداد انغلاقا على نفسها كلّما نُبذت وتحامتْها الهويّات المناوئةُ وأُفردَت («إفراد البعير المعبّد» كما كان يقول طرَفة)، بقدر ما هي مسألةُ إعمال الفكر في «الثمّةَ – Es gibt» من حيث صارت إلى «موضوعية ظلماء» ألزم مجراها الماكرُ حنّة آرندت بأن تقف على الطابع الكارثيّ لما كان بصدد «أنْ يحدث»، ومن ثمّ بالتحوّل من الفلسفة (النظْرانية) إلى السياسة، أو قلْ تحويل الفلسفة من الداخل تحويلا يجعلها تسّاءَل بلا مواربة : «ماذا حدث؟ ولماذا حدث ذلك؟ وكيف كان وارداً أن يحدث ذلك؟». بيّنٌ بنفسه إذن أنّ ما يحمل آرندت على التفكير في السياسة لا يندرج ضمن مجرّد المفاضلة الكلاسيكية بين الأدبيْن، أعني بين «الأدب الكبير» و«الأدب الصغير»، بقدر ما هو معاينة المجرى الأعمى لما يحدث في العالَم. هو ذا تحديدا الخيط الناظم لكامل هذه الدراسة التي أنجزتها الأستاذة مليكة بن دودة حول الفلسفة السياسية لحنّة آرندتْ.»

**ناجي العونلّي**





منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com



دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com


ISBN: 978-614-02-1251-0
9 786140 212510